UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01877454 7

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/commentairefran09pg

ST. BASIL'S SEMINARY
LIBRARY
TRANSFERRED

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

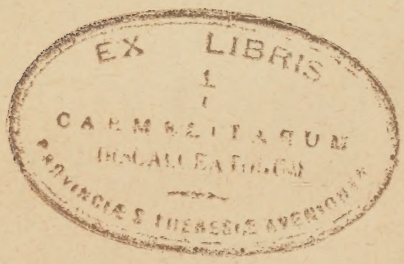
COMMENTAIRE FRANÇAIS LITTÉRAL

DE LA

SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN



Droits de traduction et de reproduction réservés pour tous pays.

Copyright by Edouard Privat, *1914.*

Collège de Lille

R. P. Thomas PÈGUES, O. P.
MAITRE EN THÉOLOGIE
PROFESSEUR DE SAINT THOMAS AU COLLÈGE ANGÉLIQUE (ROME)

COMMENTAIRE FRANÇAIS LITTÉRAL

DE LA

SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN

IX

LA LOI ET LA GRACE

Πηγὴ γνώσεως.
(Saint Jean Damascène.)

TOULOUSE
ÉDOUARD PRIVAT
LIBRAIRE-ÉDITEUR
14, RUE DES ARTS, 14.

PARIS
PIERRE TÉQUI
LIBRAIRE-ÉDITEUR
82, RUE BONAPARTE, 82.

1914

NIHIL OBSTAT :

Fr. Ceslan PABAN-SECOND,

Des Frères-Prêcheurs,
Maître en Sacrée Théologie.

Fr. Édouard HUGON,

Des Frères Prêcheurs,
Maître en Sacrée Théologie.

IMPRIMATUR :

Fr. Albertus LEPIDI, O. P.

S. P. A. Magister.

JUN - 9 1953

AVANT-PROPOS

Le présent volume de notre Commentaire offre à nos lecteurs les dernières questions de la *Prima-Secundæ*, depuis la question 90 jusqu'à la question 114. Elles forment le double traité de la loi et de la grâce.

Le premier de ces traités l'emporte en étendue sur le second. Il comprend dix-neuf questions, de la question 90 à la question 108, tandis que le second n'en comprend que six, de la question 109 à la question 114.

Plusieurs s'étonneront peut-être que le traité de la grâce occupe, dans la *Somme* de saint Thomas, une place si restreinte, alors qu'on le trouve si développé dans les ouvrages de théologie venus après le seizième siècle. Peut-être aussi quelques-uns se demanderont pourquoi ce traité est placé par saint Thomas dans la partie morale de sa *Somme*, et non point dans la *Prima Pars* ou la *Tertia Pars*, plus spécialement dogmatiques.

Ceux qui nous ont suivis jusqu'ici, dans la lecture du saint Docteur, n'auront aucune peine à expliquer ce double fait. Ils savent qu'une foule de questions rattachées par les auteurs modernes au traité de la grâce ont été examinées par saint Thomas en divers autres traités où l'ordre de la doc-

trine assignait leur place. Telles sont les questions relatives à la prédestination, au péché originel, à la motion divine. Ils savent aussi, et ils le verront mieux encore par la lecture du présent volume, que les questions de la grâce se rattachent très formellement à l'étude de l'acte humain en général; que, par suite, elles doivent avoir leur place dans la *Prima-Secundæ* de la *Somme théologique*. D'ailleurs, les six questions qui forment ce traité de la grâce, à la fin de la *Prima-Secundæ*, pour être peu nombreuses et relativement peu étendues, n'en sont pas moins d'une portée immense. Ici, comme partout, saint Thomas reste le Maître, le Maître unique, qu'il y a un intérêt souverain à lire seul. En raison même des développements, discussions et querelles ou controverses de toute sorte, qui sont venus s'ajouter à ce traité de la grâce, il importe d'autant plus de retrouver dans toute leur pureté les premières lignes tracées d'une main si sûre par le génie de Thomas d'Aquin. Que si, en les retrouvant, on réapprend à s'y tenir, ce sera un précieux acheminement vers l'union des esprits dans la pure vérité thomiste.

Nous en dirons autant, proportions gardées, du traité de la loi, avec ces différences, que les controverses venues après ont été ici moins nombreuses, moins étendues, moins vives aussi; que d'ailleurs on n'a retenu de ce traité que la partie générale, laissant à peu près de côté certaines parties spéciales, notamment ce qui a trait à la loi ancienne. Fidèle à la méthode que nous avons choisie dès le début de notre travail, nous nous sommes fait un devoir, ici toujours, de ne lire que saint Thomas, et de le lire tout entier. Les questions générales du traité de la loi ont été développées, par certains auteurs, en des traités sans fin. Il y aura intérêt à retrouver, dans sa pureté première, la pensée génuine de saint Thomas.

Faut-il dire qu'il n'y aura pas un moindre intérêt à relire enfin, dans la teneur de leur texte, les magnifiques questions consacrées par le saint Docteur à l'explication de la loi ancienne. Si parfois, dans l'École, on a trop sacrifié aux contingences de la controverse, n'est-il pas grand temps de retourner à l'exposé serein, mais complet, et qui demeure plus que jamais actuel, parce qu'il est éternel, que constitue, par rapport à la vérité catholique intégrale, la lettre même du texte de la *Somme?*

Il nous sera bien permis, au terme de cette nouvelle partie de notre travail, de traduire ici la joie dont notre cœur a débordé, quand a paru, au mois de juillet dernier, cet acte du Pape Pie X sur l'étude ou l'enseignement de la *Somme théologique*, qui restera, dans l'histoire des documents Pontificaux, comme l'apothéose de saint Thomas. Pourquoi faut-il que cette joie ait été si tôt voilée de tristesse par la mort soudaine du saint Pontife à qui nous la devions. Mais avant de mourir, le Pape du *Motu proprio : Doctoris Angelici*, a voulu, par un dernier acte, en assurer la portée. Les *Acta Sanctæ Sedis* du 3 août donnaient le texte de vingt-quatre propositions soumises à l'appréciation de la Sacrée Congrégation des Études et formulant, sur les points les plus essentiels de la métaphysique ou de la psychologie, ce que leurs auteurs estimaient répondre à la pensée de saint Thomas dans les principes et les grandes thèses de sa doctrine philosophique. C'est qu'en effet le *Motu proprio* du 29 juin ordonnait de la façon la plus expresse que quiconque enseignait au nom de l'Église devait désormais se conformer, dans son enseignement, à ces principes et à ces grandes thèses. L'absolue maîtrise de saint Thomas, dans cet ordre, était proclamée telle que si jamais le Saint-Siège avait loué

ou recommandé la doctrine d'un autre auteur ou d'un autre saint, on ne devait l'entendre que dans la mesure où cette doctrine était conforme aux principes de saint Thomas ou, du moins, ne leur était pas contraire. Il importait donc de bien connaître, surtout en ce qui touche aux questions essentielles de la philosophie première, quels étaient ces principes de saint Thomas. La Sacrée Congrégation des Études a répondu, *de mandato Suae Sanctitatis*, par un décret daté du 27 juillet, que les vingt-quatre propositions soumises à son appréciation traduisent, en effet, dans la teneur du sens qu'elles expriment, les vrais principes et les grandes thèses de saint Thomas, en psychologie et en métaphysique. Cette réponse, s'ajoutant au *Motu proprio*, sera d'un très grand secours pour assurer l'unité doctrinale tant souhaitée et demandée par les Souverains Pontifes Léon XIII et Pie X.

Elle sera assurée aussi, et de la façon la plus merveilleuse, cette unité doctrinale, par la prescription du même *Motu proprio* ordonnant que la *Somme théologique* de saint Thomas redevienne plus excellemment que jamais l'unique source de l'enseignement officiel de la théologie sacrée dans l'Église catholique. Pour les séminaires moindres, on pourra se contenter de manuels abrégés, à la condition toutefois qu'ils ne seront que les dérivés de la *Somme théologique*. Mais, dès là que l'enseignement officiel revêt le caractère supérieur d'enseignement académique, visant à conférer les grades, ordre formel est donné aux maîtres de prendre comme texte de leurs leçons le livre même de la *Somme*. Depuis des siècles, l'Ordre de saint Dominique avait devancé sur ce point la nouvelle législation imposée par le Pape Pie X. Nul doute que l'Église entière ne recueille, chaque jour plus excellemment, grâce à l'acte souverain du Vicaire

de Jésus-Christ, les fruits de vérité que nous goûtions déjà si purs dans la famille dominicaine.

Il sera d'autant plus facile pour tous dans l'Église de venir s'abreuver à cette source pure de la vérité catholique, qu'en nous proposant saint Thomas comme Maître, les Souverains Pontifes, et plus spécialement Pie X, veulent que nous allions à lui comme au Maître qui domine toutes les Écoles et qui est au sens le plus parfait le Docteur de tous, *Doctor communis*, selon la belle appellation qu'on lui donnait autrefois[1]. Déjà, le Pape Léon XIII, dans son Bref à celui qui devait être le cardinal Satolli, insistait sur la nécessité de mettre fin aux querelles qui n'avaient que trop longtemps divisé les écoles de théologie au grand détriment de la science sacrée, et demandait pour cela qu'au lieu de s'appuyer sur l'autorité toujours muable des maîtres particuliers, on recoure partout désormais au Maître par excellence dont la doctrine doit s'imposer à tous. Le Pape Pie X, dans son *Motu proprio*, rappelle ces paroles de Léon XIII, pour bien marquer sa pensée très expresse qu'on se mette partout à l'école du seul Thomas d'Aquin. Nous l'avons d'ailleurs entendu nous dire, dans ce même *Motu proprio*, qu'aux yeux des Pontifes romains, la doctrine de tout autre saint ou docteur, n'avait de portée ou de prix que dans la mesure où elle était conforme aux principes de saint Thomas.

S'il fallait encore, après d'aussi formelles déclarations, un *confirmatur* de la pensée du Saint-Siège et plus spécialement de la pensée du Pape Pie X dans ses deux derniers actes,

1. Cf. à ce sujet et sous ce titre, *Sanctus Thomas, Doctor communis*, les deux précieux volumes que publie en ce moment le P. Berthier, O. P. (Sainte-Sabine, Rome). Le premier renferme tous les actes du Saint-Siège en faveur de saint Thomas ; le second forme un recueil de ce qu'ont fait pour saint Thomas les diverses familles religieuses.

nous rappellerions ce que le même Pontife exprimait avec tant d'humour et d'énergie la veille du jour où il allait donner au monde catholique le *Motu proprio* du 29 juin. A cette date du 28 juin, il recevait en audience solennelle le Collège Angélique. Le Révérendissime P. Cormier, maître-général de l'Ordre de Saint-Dominique, lut au Saint-Père une adresse, où il évoquait le souvenir d'un songe qu'avait eu le Patriarche des Prêcheurs. Les saints apôtres Pierre et Paul lui étaient apparus, et lui avaient donné, saint Paul le livre de ses Épîtres pour marquer la mission doctrinale de son Ordre, saint Pierre un bâton, symbole de ses courses apostoliques à travers le monde. Et le Maître-Général demandait au Saint-Père, en qui revivaient les saints Apôtres, de vouloir bien, par sa bénédiction, confirmer et féconder cette mission doctrinale et apostolique confiée à l'Ordre des Prêcheurs.

Le Souverain Pontife, répondant à cette adresse, appuya sur le côté prophétique du songe mystérieux qui venait d'être rappelé. Dans le livre remis par saint Paul à saint Dominique, il nous dit qu'il fallait voir, en même temps que les Épîtres de saint Paul, un autre livre. De ce livre, qui n'était autre que celui de Thomas d'Aquin, qu'il allait, au lendemain même de ce jour, imposer avec tant de solennité aux maîtres de l'enseignement catholique, le Souverain Pontife fit un tel éloge et une telle recommandation que les maîtres et les étudiants du Collège Angélique, pourtant si dévots à l'endroit de ce livre, en demeuraient aussi étonnés que ravis. C'est là, dans ce livre, qu'il fallait que tous aillent chercher la doctrine catholique, dans sa vérité, dans sa pureté, dans son intégrité : *vera, sana, integra*. Et le Saint-Père voulait que l'on aille l'y chercher directement, sans s'arrêter ou s'égarer parmi ces autres auteurs qui se sont

quelquefois substitués au Maître, altérant trop souvent la simplicité de sa doctrine si lumineuse et si pure. Il nous dit que lorsqu'il avait eu à s'occuper lui-même d'études, il n'avait trouvé que dans le seul Thomas d'Aquin cette clarté reposante si bonne aux esprits droits et sincères qu'attire le seul désir de la vérité.

Ailleurs, ce n'était pour lui que confusion et obscurité; au point que je me demandais, nous dit-il avec un fin sourire plein d'humour, si je n'avais pas perdu l'usage de la raison : *mi domandava se non aveva perduto l'uso della razione;* mais ce qui me rassurait, ajoutait-il, c'est qu'en retournant à saint Thomas, je comprenais très bien. Le Saint-Père nous traduisait ainsi, sous une forme aussi personnelle que caustique, la grande vérité tant proclamée par les meilleurs disciples du Maître, que la méthode par excellence dans la lecture et l'explication ou le commentaire de saint Thomas, c'est de lire, d'expliquer, de commenter saint Thomas par saint Thomas lui-même.

Mais autant que le Pape Pie X voulait qu'on s'en tienne à saint Thomas lui-même, autant il voulait qu'on s'y tienne vraiment. Si bien qu'il ne craignit pas d'interpréter dans ce sens le symbolisme du bâton remis par saint Pierre à saint Dominique. Le bâton était pour protéger la doctrine, la doctrine du livre qu'il venait de recommander en termes si expressifs.

Fasse le saint Pontife, du haut du ciel, que tous dans l'Église répondent joyeusement et fervemment à son pressant appel. Ce serait pour tous le plus précieux des biens : la paix dans la vérité.

Rome, 1er novembre, en la fête de la Toussaint.

LA SOMME THÉOLOGIQUE

SECONDE PARTIE

Première Section.

QUESTION XC.

DE L'ESSENCE DE LA LOI.

Depuis la question 6 de la *Prima-Secundae*, nous nous occupons de l'acte humain considéré en général. Nous l'avons d'abord étudié en lui-même. Cette étude a formé l'objet des questions 6 à 48 A partir de la question 49, nous avons commencé l'étude des principes de l'acte humain. Elle devait comprendre deux parties. La première étudierait les principes intrinsèques de cet acte. Et nous avons vu que saint Thomas a ramené tout l'objet de cette première partie à la considération des habitus : d'abord, en général, de la question 49 à la question 54; puis, en particulier, selon que les habitus se divisaient en habitus bons et en habitus mauvais : c'était le double traité des vertus et des vices; il a fait l'objet des trente-cinq questions qui ont suivi, de la question 55 à la question 89.

Avec la question 90, nous abordons la seconde partie du traité des principes de l'acte humain. C'est ce dont nous avertit saint Thomas lui-même dans le prologue à cette question et aux ques-

tions qui suivent. « Nous devons maintenant, dit-il, considérer les principes extérieurs de nos actes ». Ces principes extérieurs ne peuvent être que de deux sortes, selon qu'il s'agira d'un principe bon nous mouvant au bien, ou d'un principe mauvais nous portant au mal. — « Le principe extérieur nous portant au mal, c'est le démon », déclare saint Thomas; et si le saint Docteur ne parle que du démon, bien qu'il nous ait signalé plusieurs causes extérieures du péché (cf. q. 75 et suiv.), c'est qu'à vrai dire seul le démon a la raison de cause ordonnée selon tout elle-même et intentionnellement (en tant que démon) à nous faire pécher. Aussi bien mérite-t-il d'être appelé par antonomase et au sens mauvais du mot : le tentateur. Nous n'avons pas à parler ici de ce principe extérieur de l'acte humain; parce que, rappelle saint Thomas lui-même, « nous avons traité de la tentation du démon, dans la Première Partie » (q. 114). — Si tout le principe extérieur nous portant au mal peut se ramener au démon, à plus forte raison devrons-nous ramener à Dieu tout ce qui mérite le nom de principe extérieur nous mouvant au bien. Car, nous le savons, c'est uniquement de Dieu que procède, comme de sa première cause, tout ce qui a raison de bien dans la créature (cf. 1 p., q. 105, art. 5). Encore faut-il ajouter que c'est à un titre spécial que le bien de la créature raisonnable procède de Dieu, quand il s'agit de son acte. On aura tantôt le caractère de la loi éclairant et dirigeant, tantôt le caractère de la grâce venant à notre secours et aidant notre faiblesse. C'est ce que nous déclare ici saint Thomas. « Le principe extérieur mouvant au bien, nous dit-il, c'est Dieu, qui nous instruit par la loi et qui nous aide par la grâce. — Aussi bien, ajoute le saint Docteur, nous donnant la division de son nouveau traité, c'est d'abord de la loi, et puis de la grâce que nous devons maintenant nous occuper ». Le traité de la loi comprendra depuis la question 90 jusqu'à la question 108; celui de la grâce, les six dernières questions, de la question 109 à la question 114.

« Au sujet de la loi, poursuit le saint Docteur, nous devons d'abord considérer la loi elle-même, en général (q. 90-92); puis, ses diverses parties (q. 93-108). — Par rapport à la loi en général, nous aurons à considérer trois choses : premièrement,

son essence (q. 90); secondement, la différence des lois (q. 91); troisièmement, les effets de la loi (q. 92) ».

Le traité que nous abordons, toujours si important en lui-même et en raison de l'absolue perfection que saint Thomas a su lui donner, offre aujourd'hui un intérêt tout spécial pour la lumière qu'il projette sur les questions les plus passionnantes du monde politique, économique, social et religieux. — Nous allons le lire avec toute l'attention qu'il mérite.

La première question comprend quatre articles :

1° Si la loi est quelque chose de la raison ?
2° De sa fin.
3° De sa cause.
4° De sa promulgation.

Il est aisé de voir que ces quatre articles embrassent tout ce qui peut se rattacher aux diverses causes de la loi. Le premier traite de son essence, au sens strict, c'est-à-dire de sa cause formelle et matérielle ; le second, de sa cause finale ; le troisième, de sa cause efficiente ; le quatrième, de sa cause *sine qua non*.

Article Premier.

Si la loi est quelque chose de la raison ?

Dès ce premier article et dans toute la suite du traité, le mot *loi* désigne une certaine ordonnance déterminant ce qui doit ou ne doit pas être fait. Le mot *raison* se prend ici au sens strict. Il désigne cette faculté spéciale qui non seulement se distingue des facultés sensibles, mais encore, dans la partie intellective elle-même, de l'autre faculté qui s'y trouve avec elle et qui s'appelle la volonté. Quand donc nous nous demandons si la loi est quelque chose de la raison, nous nous demandons s'il est de l'essence d'une ordonnance déterminant ce qui doit ou ne doit pas être fait, qu'elle se rattache à la faculté rationnelle qui est l'intelligence.

Trois objections veulent prouver que « la loi n'est pas quelque

chose de la raison ». — La première est le mot de « l'Apôtre » saint Paul, qui, « dans son épître *aux Romains*, ch. VII (v. 23), dit : *Je vois une autre loi dans mes membres,* etc. Or, il n'est rien de la raison, qui soit dans les membres, puisque » les membres appartiennent au corps et « la raison n'use pas d'un organe corporel. Donc la loi n'est pas quelque chose de la raison ». — La seconde objection fait observer que « dans la raison, il n'y a que la » faculté ou la « puissance, l'habitus, et l'acte. Or, la loi n'est pas la puissance même de la raison. Elle n'est pas non plus un habitus de la raison ; car les habitus de la raison sont les vertus intellectuelles, dont il a été parlé plus haut (q. 57). Elle n'est pas davantage un acte de la raison ; sans quoi, lorsque cet acte cesse, la loi cesserait aussi, par exemple, durant le sommeil. Donc la loi n'est pas quelque chose de la raison ». — La troisième objection dit que « la loi meut à agir comme il convient ceux qui lui sont soumis. Or, le fait de mouvoir à agir appartient en propre à la volonté, ainsi qu'il ressort de ce qui a été déjà établi (q. 9, art. 1). Donc la loi n'appartient pas à la raison, mais plutôt à la volonté, selon qu'il est marqué dans le livre du Droit : *Ce qui a plu au prince a force de loi* ».

L'argument *sed contra* remarque simplement qu' « il appartient à la loi de commander et de défendre. Or, commander est chose de la raison, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 17, art. 1). Donc la loi est quelque chose de la raison ». — Cet argument *sed contra* nous montre le lien étroit qui rattache la question actuelle à celle du *commandement,* dont nous avons parlé plus haut. Elle n'en est qu'une application spéciale.

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la loi est une certaine règle et mesure des actes, qui fait que quelqu'un est amené à agir ou qu'il en est détourné : la loi, en effet, est ainsi nommée du mot *lier*, parce qu'elle oblige à agir. Or, la règle et la mesure des actes humains est la raison, qui est le premier principe des actes humains, ainsi qu'il ressort de ce qui a été déjà dit (q. 1, art. 1, *ad 3um* ; q. 18, art. 1). C'est à la raison, en effet, qu'il appartient d'ordonner à la fin, principe premier dans l'ordre de l'action, d'après Aristote (*Physiques*, liv. II, ch. IX, n. 3 ; de S. Th., leç. 15 ; *Éthique*, liv. VII, ch. VIII, n. 4 ;

de S. Th., leç. 8). D'autre part, en quelque genre que ce soit, ce qui est le principe » ou qui a raison de premier ou de commencement dans ce genre-là, « est la mesure et la règle de ce genre : ainsi en est-il de l'unité, dans le genre nombre, et du premier mouvement dans le genre mouvement. D'où il suit que la loi est quelque chose se référant à la raison ». — Dans l'ordre des actes humains ou des actes qui sont le propre de l'homme en tant qu'homme, qui émanent de lui comme étant son œuvre, comme étant faits par lui en tant qu'il est un agent libre, qui, déjà mû par une fin, un but, travaille ensuite par lui-même et se meut lui-même à l'atteindre, tout dans ce travail et dans ce mouvement est commandé par la fin. C'est cette fin qui est le principe de tout. Rien ne sera voulu ou fait que dans l'ordre qu'il dira à cette fin. Or, c'est à la raison qu'appartient tout ce qui regarde cet ordre. Il s'ensuit que rien ne sera voulu ou fait, dans l'ordre des actes humains, qu'en présupposant ce qui est le propre de la raison ; et ceci aura absolument raison de principe ou de commencement dans cet ordre-là. Puis donc que toujours ce qui a raison de principe ou de commencement, en un ordre donné, est la règle et la mesure de tout dans cet ordre, que, d'autre part, la loi n'est pas autre chose qu'une certaine règle et une certaine mesure dans l'ordre des actes humains, il s'ensuit manifestement que la loi relève de la raison.

On le voit : les actes humains dont il s'agit ici sont ceux qui portent non pas sur la fin, mais sur les moyens en vue de la fin. Encore faut-il ajouter, quand il s'agit des actes humains tombant sous la loi et formant sa matière ou son objet, qu'il s'agit des actes humains portant sur les moyens en vue de la fin, selon qu'ils les atteignent, non par mode de conseil ou de jugement et de consentement ou d'élection, mais par mode d'usage (cf. ce que nous avons dit plus haut sur la différence de ces divers actes, q. 13-17, notamment, q. 16, art. 4, pp. 434, 435, dans notre commentaire, tome VI). Toutefois, ici une distinction s'impose. Les actes humains, matière ou objet de la loi, relèveront de l'usage, par rapport à la raison qui commande ; mais ils pourront, dans le sujet qui agit ou qui obéit, avoir la raison de n'importe quel acte portant sur un objet quelconque, apte à être

atteint par l'une quelconque des facultés qui peuvent concourir à la production de l'acte humain. D'ailleurs, même alors, il s'y retrouvera, d'une certaine manière, la raison de l'usage; car nous savons que « les actes de la volonté se replient sur eux-mêmes » et qu' « on peut, en chaque acte de la volonté, trouver le consentement, l'élection et l'usage », qui doivent eux-mêmes être précédés des actes correspondants de l'intelligence, tels que le conseil, le jugement et le commandement.

Ainsi donc toujours la raison vient en premier lieu dans les actes humains; et, par suite, c'est bien à la raison qu'il faudra rattacher ce qui revêtira le caractère de règle et de mesure dans ces sortes d'actes, c'est-à-dire la loi.

L'*ad primum* fait observer que « la loi étant une certaine règle et mesure, c'est d'une double manière qu'elle pourra se trouver en un sujet. — D'abord, comme en celui qui mesure et qui règle. Et parce que ceci est le propre de la raison, de cette manière la loi est dans la raison seule. — D'une autre manière, comme en ce qui est réglé et mesuré. De cette sorte, la loi est en tout ce qui est incliné vers quelque chose par une loi quelconque; si bien que toute inclination provenant d'une certaine loi pourra s'appeler loi, non dans un sens essentiel, mais à titre de participation. C'est de cette manière que l'inclination des membres aux choses de la concupiscence est appelée » par saint Paul, « *loi des membres* ».

L'*ad secundum* dit que « si dans les actes extérieurs, l'on peut considérer l'acte lui-même et la chose produite par cet acte, comme l'acte d'édifier ou de construire et la construction ou l'édifice, de même dans les actes de la raison, il y a à considérer l'acte même de la raison qui est d'entendre ou de raisonner, et ce qui est le fruit ou le produit de cet acte. Ceci, dans les actes de la raison spéculative, est d'abord la définition, puis la proposition, enfin le syllogisme ou l'argumentation. Et parce que même la raison pratique use d'un certain syllogisme dans les choses de l'action, comme il a été vu plus haut, selon qu'Aristote l'enseigne au septième livre de l'*Éthique* (ch. III, n. 9; de S. Th., leç. 3), à cause de cela il y a lieu de trouver, dans la raison pratique, quelque chose qui sera aux actions ce que la proposi-

tion est aux conclusions dans la raison spéculative. Or, ce sont ces sortes de propositions universelles de la raison pratique ordonnées à l'action, qui ont la raison de loi. Lesquelles propositions, tantôt sont considérées d'une façon actuelle, et tantôt demeurent d'une façon habituelle conservées dans la raison ». — Cet *ad secundum* doit être retenu avec le plus grand soin. Il nous marque, à vrai dire, l'essence même de la loi. Si, comme nous l'avons dit, la loi se réfère à la raison, ce n'est pas qu'elle doive se confondre avec elle. La loi n'est même pas un habitus de la raison; ni, non plus, à proprement parler, son acte. Elle est le fruit ou le produit d'un des actes de la raison : non point, précisément, de la raison spéculative; mais de la raison pratique. La loi est une des propositions que formule la raison pratique, dont le propre est de s'occuper de ce qui regarde l'action. Il y a cette différence, entre la spéculation et la pratique, que la spéculation ne cherche qu'à connaître et se termine à la science; tandis que la pratique vise l'action, même dans son acte de connaître, et n'est tout elle-même que si l'action est réalisée. L'action a ici raison de conclusion, selon la belle expression de saint Thomas. Et, précisément, la loi est la proposition de la raison pratique qui doit amener l'action, comme la proposition de la raison spéculative amène la conclusion. Toutefois, ce n'est point par mode de proposition particulière, comme lorsqu'on dit à quelqu'un : Vous devez faire ceci. C'est sous forme de proposition universelle. Car, nous l'allons voir à l'article suivant, la loi revêt toujours essentiellement un caractère d'universalité. C'est par là qu'elle se distingue du simple précepte ou commandement et ordre particulier. — Fruit de la raison pratique, sous forme de proposition universelle ordonnée à l'action pour l'amener ou l'empêcher, la loi se rattachera donc, en celui de qui elle émane, à l'acte de la raison qui suit les actes du conseil et du dernier jugement pratique, suivis eux-mêmes ou fixés par les actes du consentement et du choix ou de l'élection. Elle se rattache, comme nous l'a dit l'argument *sed contra* et comme l'*ad tertium* va nous le redire, à l'*imperium* ou au commandement, dont elle est une des espèces et la plus excellente.

L'*ad tertium* n'a garde de nier que la loi ait comme propriété

essentielle de mouvoir, par rapport à l'acte qu'il s'agit d'amener ou d'empêcher; mais il n'en conclut pas, comme tant d'autres l'ont fait, que la loi soit pour cela, essentiellement, un acte de la volonté. C'est qu'en effet « la raison a » aussi « la vertu de mouvoir », qu'elle tient « de la volonté, ainsi qu'il a été dit plus haut (en maint endroit du traité des actes humains). Car, du fait que quelqu'un veut la fin, la raison commande par rapport à ce qui est ordonné à la fin. Quant à la volonté portant sur ce qui est commandé, elle ne peut avoir la raison de loi que si elle est réglée par une raison. C'est en ce sens qu'on dit de la volonté du prince qu'elle a force de loi; sans cela, en effet », et si elle était purement arbitraire ou sans raison, « la volonté du prince » ou du pouvoir qui commande, quel qu'il puisse être d'ailleurs, « serait chose inique, mais non une loi ».

Retenons ce dernier mot, d'une importance si grande, aujourd'hui surtout, où tant d'expériences douloureuses nous ont appris quelles iniquités peuvent se commettre, un peu partout, sous le couvert de la loi. — Il n'est que trop vrai que la volonté peut se substituer à la raison dans la disposition des actes humains. Non pas qu'il n'y ait toujours un certain acte de la raison, même quand la volonté usurpe de la sorte. Mais nous la disons usurper, pour autant qu'au lieu de suivre la raison et de la servir, elle la précède et la fait servir injustement. Et il en est toujours ainsi, quand la volonté de celui qui commande (peu importe d'ailleurs qu'il s'appelle prince ou assemblée) formule la proposition universelle ordonnée à l'action, *uniquement par malice, passion, ou intérêt, n'écoutant pas ou faisant taire la voix de la raison.* Il se pourra d'ailleurs que même en écoutant la voix de la raison et en voulant la suivre, celui qui commande se trompe. Mais s'il ne se trompe pas sciemment, s'il est de bonne foi, son commandement ou la proposition universelle formulée par lui en vue de l'action, ne sera pas « chose inique », au sens dont nous parlait saint Thomas. Ce sera vraiment une loi, bien que ce soit une loi fausse. Au contraire, le commandement de quiconque commande en allant sciemment contre la raison, n'a absolument rien d'une loi. C'est une pure « iniquité ».

La loi implique nécessairement la notion de règle ou de mesure. Cette règle ou cette mesure se dit par rapport à l'action. Toute loi règle ou mesure l'action. Non pas que toute règle ou mesure d'action ait la raison de loi. Il ne s'agit pas simplement de mesure ou de règle théorique, si l'on peut ainsi dire. La loi est une règle pratique, devant amener l'action ou l'empêcher. Et, de ce chef, elle revêt essentiellement un caractère de mandat ou de commandement. Son mode n'est point le mode indicatif; c'est le mode impératif. A ce titre, elle a pour objet ce qui a raison de moyen par rapport à celui qui la fait. Elle sera donc, dans son essence, le fruit d'un acte qui porte sur les moyens et qui a pour office de mettre ces moyens en jeu ou en mouvement. Mais parce qu'elle est essentiellement une règle ou une mise en mouvement ordonnée, que, d'autre part, tout ordre est l'objet propre de la raison, il s'ensuit que la loi sera essentiellement le fruit d'un acte de la raison sous l'influence d'un acte de la volonté portant sur une fin et conséquemment sur les moyens aptes à réaliser cette fin. Voilà ce qu'est essentiellement toute loi. Elle est une proposition universelle de la raison pratique ordonnée à faire produire certaines actions ou à les empêcher, en vue de certaine fin. — Cette fin, qui doit être la raison ou la règle et la mesure de la loi, comme la loi elle-même est la raison ou la règle et la mesure des actions, quelle sera-t-elle ? Faut-il dire que c'est le bien commun, à prendre ce bien commun dans son sens le plus strict, par rapport à tout l'ordre des actions qu'il s'agira de régler? — C'est ce que nous devons maintenant examiner, et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si la loi est toujours ordonnée au bien commun ?

Trois objections veulent prouver que « la loi n'est pas ordonnée toujours au bien commun comme à sa fin ». — La première observe qu' « il appartient à la loi de prescrire et de défendre. Or, les préceptes sont ordonnés à de certains biens particuliers » qu'il faut réaliser. « Il n'est donc pas vrai que toujours la fin de

la loi soit le bien commun ». — La seconde objection dit que « la loi dirige l'homme dans ses actes. Or, les actes humains portent sur le particulier. Donc la loi aussi est ordonnée à quelque bien particulier ». — La troisième objection cite « saint Isidore », qui « dit, au cinquième livre des *Étymologies* (ch. XXI) : *Si la loi consiste dans la raison, tout ce qui sera établi sur la raison aura raison de loi.* Or, il n'y a pas à être établi sur la raison seulement ce qui est ordonné au bien commun, mais aussi ce qui est ordonné au bien privé. Donc la loi n'est pas seulement ordonnée au bien commun, mais aussi au bien privé d'un seul ».

L'argument *sed contra* est un autre texte de « saint Isidore », qui « dit, au même endroit, que *la loi n'est point faite pour un avantage privé, mais pour l'utilité commune des citoyens* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « la loi, ainsi qu'il a été dit (art. préc.), appartient à ce qui est le principe des actes humains, en raison de ce qu'elle est une règle et une mesure. Mais, de même que la raison est le principe des actes humains, pareillement aussi, dans la raison elle-même il est quelque chose qui a raison de principe par rapport à tout le reste. D'où il suit que c'est à cela surtout et principalement que la loi devra appartenir. Or, ce qui est le premier principe dans les choses de l'action qui sont l'objet de la raison pratique, c'est la fin dernière. Puis donc que la fin dernière de la vie humaine est la félicité ou la béatitude, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 1-5), il s'ensuit que la loi doit surtout regarder l'ordre qui va à la béatitude. De même, toute partie étant ordonnée au tout comme l'imparfait au parfait, et chaque homme étant une partie de la communauté parfaite » qu'est la société où il vit, « il est nécessaire que la loi regarde proprement l'ordre qui va à la félicité commune. Aussi bien, Aristote, dans la définition de la loi dont il a été parlé » et que saint Isidore avait tirée de l'*Éthique*, « fait mention tout ensemble et de la félicité et de la communauté politique. Il dit, en effet, au cinquième livre de l'*Éthique* (ch. I, n. 13 ; de S. Th., leç. 2), que *nous appelons justes les lois qui promeuvent et conservent la félicité et ses parties dans la communauté politique* » ou dans la cité ; « car la communauté parfaite est la cité,

selon qu'il est dit au premier livre des *Politiques* » (ch. I, n. I ; de S. Th., leç. I). — Dans son commentaire de l'*Éthique*, saint Thomas explique en deux mots le beau texte d'Aristote qu'il vient de reproduire ici. « Les lois seront justes, quand elles procureront la félicité et ses diverses parties, c'est-à-dire ce qui est ordonné à la félicité, soit d'une façon principale, comme les vertus, soit à titre d'instrument, comme les richesses et autres biens extérieurs de cette sorte ; et cela, par comparaison à la communauté politique », ou à la société parfaite qu'est la cité.

Voilà donc l'objet propre de la loi ou plutôt ce qui constitue sa fin propre et justifie ses prescriptions : le bien commun de ceux pour qui elle est faite. Lors donc qu'il s'agit des hommes, la loi aura pour objet et ne pourra avoir pour objet que ce qui est ordonné au bien commun des hommes que cette loi doit régir. Ce bien commun, nous venons de l'entendre, n'est pas autre que le vrai bien des individus humains selon qu'ils vivent ensemble et constituent cette société parfaite qu'est la cité ou la nation. Et saint Thomas, traduisant la pensée d'Aristote, résumait le bien commun dont il s'agit, par ces mots : la plus grande somme de vertus, d'abord ; mais aussi et en fonctions de cette somme de vertus, la plus grande somme de biens matériels aptes à la favoriser et à la promouvoir. Toute prescription législative qui sera ordonnée à ce but sera bonne ; elle sera mauvaise, si elle lui est contraire, soit qu'elle vise, dans l'ordre des biens matériels, sans nuire à la vertu, le bien de la partie au détriment du bien commun, soit que même dans la poursuite du bien commun, elle vise le bien-être matériel au détriment de la vertu.

Ce bien commun, dont nous venons de dire qu'il est la fin de la loi, fera participer à la raison de loi toute prescription, même d'ordre particulier, qui lui sera réellement ordonnée. C'est ce que nous explique saint Thomas à la fin du corps de l'article. « En quelque genre que ce soit, observe-t-il, ce qui a le plus la raison de ce genre est le principe du reste, et tout le reste se dit par rapport à lui ; c'est ainsi que le feu, qui est tout ce qu'il y a de plus chaud (à prendre le feu dans le sens aristotélicien des quatre éléments primitifs), est la cause de la chaleur dans les corps mixtes, que l'on appelle chauds dans la mesure où ils participent

le feu. Puis donc que la loi se dit surtout en raison de l'ordre au bien commun », et selon qu'elle constitue une règle d'ordre général portant sur la communauté dans son ensemble, « tout autre précepte ayant pour objet quelque acte particulier n'aura la raison de loi que selon l'ordre qu'il dira au bien commun », pour autant que le bien commun peut se trouver intéressé même en tel acte particulier considéré comme tel. — Il suit de là que la raison du bien commun est inséparable de toute raison de loi; non pas qu'elle la constitue formellement parlant, puisque la loi est essentiellement une ordination de la raison; mais parce qu'elle la commande. La loi est une ordination qui porte sur les moyens; mais elle doit porter sur les moyens en vue de la fin. La fin a raison de règle par rapport à la loi, comme la loi a raison de règle par rapport à l'action. Mais l'une et l'autre n'ont point la même raison de règle. La loi aura raison de règle par mode de proposition universelle impérative déterminant ce qui doit être fait ou n'être pas fait dans un certain genre d'action. La fin ou le bien commun aura raison de règle par mode de principe d'où se tire cette proposition universelle qui a raison de loi.

Aussi bien, saint Thomas conclut, d'une façon générale, à la fin de l'article : « Toute loi est ordonnée au bien commun ».

L'*ad primum* répond que « le précepte est l'application de la loi aux choses qui sont réglées par elle. Et précisément l'ordre au bien commun, qui est le propre de la loi, est applicable aux fins particulières. C'est à ce titre que même pour des choses particulières, des préceptes peuvent être donnés ». — Il y aura donc cet ordre entre le bien commun, la loi et le précepte, que la loi est une proposition universelle d'ordre pratique et sous forme de commandement, qui se tire du bien commun; et le précepte est une proposition de même ordre, particulière, qui se tire de la loi.

L'*ad secundum* accorde que « les opérations portent sur le particulier; mais ce particulier peut être ordonné au bien commun, non à titre d'individu dans le genre ou dans l'espèce, mais à titre de moyen contenu dans l'ordre de la cause finale, selon que le bien commun est la fin de tout ce qui est ordonné à ce même bien ».

L'*ad tertium* dit que « rien n'est fermement établi, dans l'ordre de la raison spéculative, sinon par la résolution aux premiers principes qui ne se démontrent pas ; et de même rien n'est établi solidement par la raison pratique, si ce n'est dans l'ordre à la fin dernière, qui est le bien commun. Or, tout ce qui est ainsi établi par la raison, a raison de loi », soit d'une façon essentielle, s'il vise directement le bien commun, soit d'une façon participée, s'il vise directement un bien privé et particulier, mais en le subordonnant au bien commun.

La loi est une ordination de la raison pratique qui vise directement le bien commun. — Mais cette ordination, qui donc aura le droit de la faire ? Quelle sera la raison capable de faire la loi ? Sera-ce la raison d'un chacun ; ou bien y faut-il une raison spéciale ? C'est ce que nous devons maintenant considérer, et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si la raison d'un chacun peut faire la loi ?

Cet article est d'une importance extrême pour toute la science politique. On pourrait l'appeler l'article même du pouvoir ou de la souveraineté.

Lisons-le avec un redoublement d'attention.

Trois objections veulent prouver que « la raison d'un chacun peut faire la loi ». — La première argüe de ce que « l'Apôtre » saint Paul « dit, *aux Romains*, ch. II (v. 14), que *les nations, qui n'ont pas la loi, quand elles accomplissent naturellement ce que la loi prescrit, elles sont à elles-mêmes leur loi*. Et il dit cela de tous universellement. Donc chacun peut se faire à soi-même sa loi ». — La seconde objection en appelle à « Aristote », qui « dit, au second livre de l'*Éthique* (ch. I, n. 5 ; de S. Th., leçon I), que *l'intention du législateur est d'amener l'homme à la vertu*. Or, tout homme peut amener les autres à la vertu. Donc la raison de tout homme peut faire la loi ». — La troi-

sième objection dit que « si le prince de la cité gouverne la cité, le père de famille gouverne sa maison. Or, le prince de la cité peut faire la loi dans la cité. Donc le père de famille peut faire la loi dans sa maison ».

L'argument *sed contra* est encore un texte de « saint Isidore », qui « dit, au livre des *Étymologies* (liv. V, ch. x), et son texte se trouve dans *les Décrets*, dist. 2 : *La loi est la constitution du peuple selon laquelle les nobles ensemble avec les plébéiens ont déterminé une chose.* Il n'appartient donc pas à un chacun de faire la loi ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare, conformément à la doctrine exposée dans l'article précédent, que « la loi, proprement, regarde premièrement et principalement l'ordre au bien commun. D'autre part, ordonner une chose au bien commun appartient ou à la multitude tout entière ou à quelqu'un qui tient le rôle de toute la multitude. Il s'ensuit que le pouvoir de faire la loi appartient ou à toute la multitude ou à la personne publique qui a le soin de la multitude dans sa totalité. Car, même en toutes les autres choses, ordonner à la fin appartient à celui qui a cette fin en propre ». — La fin que regarde la loi n'est pas la fin ou le bien d'un individu ou d'un groupe déterminé, c'est la fin ou le bien de l'ensemble. Mais puisqu'il s'agit du bien de l'ensemble, ce bien et sa promotion par la loi devra nécessairement être le fait de l'ensemble ou de quelqu'un qui n'est plus seulement une personne privée, mais qui s'identifie en quelque sorte à l'ensemble. — Voilà tout le raisonnement de saint Thomas dans cet article. L'on n'en saurait trop admirer la rigueur de logique et l'éblouissante conclusion. Nous aurons à y revenir tout à l'heure. Mais, auparavant, lisons les réponses aux objections.

L'*ad primum* fait observer que « la loi, ainsi qu'il a été dit (art. 1, *ad 1*^{um}), existe en un sujet, non pas seulement comme en celui qui règle, mais aussi par mode de participation, comme en celui qui est réglé. C'est de cette manière que tout homme est à lui-même sa loi, pour autant qu'il participe l'ordre de quelqu'un qui donne la règle. Aussi bien est-il ajouté au même endroit « de l'épître *aux Romains*, citée par l'objection (v. 15) : « *Ils montrent l'œuvre de la loi écrite dans leurs cœurs* ». Toute

raison humaine a pour objet l'ordre. A ce titre, elle se rattachera à la loi qui est essentiellement un ordre. Mais l'ordre peut se référer à la raison ou parce qu'elle le fait, ou parce qu'elle le connaît. Si elle le fait, dans l'ordre de la communauté parfaite qu'est la cité, elle aura proprement le rôle de raison législative; mais ceci n'appartient à aucune raison privée, en tant que telle. S'il s'agit seulement de le connaître et de s'y conformer, ceci peut et doit appartenir à tout être humain responsable de ses actes.

L'*ad secundum* répond qu' « une personne privée ne peut pas suffisamment » ou efficacement « induire à la vertu. Elle peut, en effet, seulement avertir » ou donner un conseil, une indication; « mais si l'on ne reçoit pas son avertissement, elle n'a point la force de contraindre; force que doit avoir la loi, pour induire à la vertu d'une manière efficace, comme le dit Aristote au dixième livre de l'*Éthique* (ch. IX, n. 12; de S. Th., leç. 14). Cette force de contraindre, la multitude l'a, ou aussi la personne publique, à qui il appartient d'infliger les peines, selon qu'il sera dit plus loin (q. 92, art. 2, *ad 3um*). Aussi bien n'est-ce qu'à elle », et non à une personne privée quelconque, « qu'il appartient de faire les lois ». — Notons, dans cet *ad secundum*, le caractère essentiel de toute loi, qui est de pouvoir contraindre à l'obéissance les volontés rebelles. C'est le droit et la possibilité d'infliger la peine, toute peine, sans excepter la privation du plus grand des biens qui est la vie. Ce droit et cette possibilité sont inséparables de toute vraie souveraineté, ou de tout vrai pouvoir de faire la loi.

L'*ad tertium* marque la différence essentielle qui existe entre la famille et la cité. « De même que l'homme » ou l'individu humain « est une partie de la maison, de même la maison » ou la famille « est une partie de la cité. Quant à la cité, elle est la communauté parfaite », en ce sens qu'à la différence de l'individu ou même de la famille, elle peut se suffire pour amener l'homme au plein et parfait épanouissement de sa nature. Ce qui n'empêche pas que pour accroître encore les facilités de ce perfectionnement et de cet épanouissement, il ne puisse s'établir parmi les hommes des groupements plus vastes que celui de la cité, tels

que ceux du pays, de la région, ou de la nation. Mais la cité, strictement parlant, forme un tout parfait, dans l'ordre humain, et peut se suffire, « comme il est dit au premier livre des *Politiques* (ch. I, n. I ; de S. Th., leç. I). — De là vient, poursuit saint Thomas, que si le bien d'un seul homme n'est point la fin dernière » ou le bien suprême, dans l'ordre du groupement ou du monde humain, « mais est ordonné au bien commun » qui est celui de l'ensemble, pareillement aussi, même le bien de la maison est ordonné au bien de la cité, communauté parfaite. Et voilà pourquoi celui qui gouverne une famille peut bien faire certains préceptes ou certains statuts, mais non pas toutefois en telle sorte qu'ils aient, au sens propre, raison de loi ».

L'*ad tertium* que nous venons de lire achève de préciser le rôle du pouvoir souverain. Toute sa raison d'être est le bien de la cité ; ou de la nation, s'il s'agit d'un pouvoir souverain plus étendu. Ce n'est pas le bien de l'individu, en tant que tel, ni même le bien de la famille ; c'est le bien de l'État, de la cité. Il est vrai que l'État est composé de familles, et, par la famille, d'individus humains. Mais il n'est ni un individu, ni une famille. Il est un ensemble d'êtres humains, plus ou moins groupés d'ailleurs et déjà en famille, ou même existant isolément. Son bien à lui, le bien qu'il doit chercher et promouvoir sera, non pas seulement et directement le bien de tel individu en tant que tel, ni même le bien de telle famille, ou de tout autre groupement plus artificiel existant dans l'État, mais le bien de l'ensemble. Il ne s'occupera jamais d'un individu ou d'une famille, qu'à titre de *parties* dans le tout qui est son objet direct et premier, comme vient de nous l'expliquer saint Thomas. — Par où l'on voit qu'au lieu de se substituer, par sa raison publique ou d'État, à la raison privée ou particulière des individus et des familles, dans leur domaine propre, il n'a même pas le droit d'intervenir dans ce domaine, si ce n'est pour autant que leur manifestation peut aider ou entraver le bien de l'ensemble. Et, au contraire, il doit en telle sorte légiférer pour le bien de l'ensemble, que chaque individu et chaque famille soit à même de donner le maximum de ce qu'ils peuvent donner, en fait de bien, de concert avec tous les individus et toutes les familles qui composent l'État.

Nous avons entendu saint Thomas, dans cet article, nous déclarer que le pouvoir de faire les lois, parmi les hommes, appartient exclusivement et en propre, soit à la multitude prise dans sa totalité, soit à la personne publique qui agit pour toute la multitude. C'est la question même de la souveraineté que saint Thomas résout en ces quelques paroles. Et nous voyons donc que pour le saint Docteur, c'est d'une double manière ou sous une double forme générale que peut exister parmi les hommes la souveraineté. Sous une première forme, elle a pour sujet la multitude elle-même qui doit être régie; sous une autre forme, elle peut résider en une personne publique (ou aussi en plusieurs, mais qui ne sont pas toute la multitude), gérant l'office et prenant soin de toute la multitude. On remarquera que l'une et l'autre de ces deux formes est donnée par saint Thomas comme également légitime, en soi. Par le fait même, se trouve écartée l'erreur démocratique moderne, qui veut faire de la multitude seule le sujet légitime de l'autorité souveraine, en telle sorte que nul parmi les hommes ne participera à cette autorité qu'en vertu d'une commission ou d'une délégation de la multitude, commission ou délégation que la multitude peut toujours modifier ou révoquer à son gré. Ceci est faux; car s'il est vrai que cette forme de souveraineté peut exister parmi les hommes, à côté d'elle et s'en distinguant essentiellement, peut exister cette autre forme où la multitude n'aura que la raison de sujet, toute la raison de souverain existant en un seul (ou en plusieurs), dont le rôle sera de gouverner, au sens formel de ce mot, qui implique le pouvoir absolu de faire la loi. Nous retrouverons bientôt, à la question 97, art. 2, *ad 2um*, cette doctrine expressément formulée par saint Thomas. Le saint Docteur distinguera là un double état de la multitude : celui de la multitude libre, *ayant le pouvoir de se donner à elle-même des lois;* et celui de la multitude *soumise à un pouvoir supérieur,* obligée de subir la loi que ce pouvoir lui impose, sans pouvoir ni contribuer à la faire ni la changer. Il demeure bien entendu, comme saint Thomas le déclarera en cet endroit, que si nous parlons de souveraineté pour la multitude, il s'agit de la multitude *réunie ou formant un tout;* car la même multitude, à l'état de multitude dispersée, n'a déjà plus que la

raison de sujet. [Pour de plus amples développements sur cette grande question, nous nous permettons de renvoyer à notre travail paru dans la *Revue Thomiste,* septembre-octobre 1910, sous ce titre : *Théorie du pouvoir dans saint Thomas*].

Nous savons ce qu'est la loi : *un ordre de la raison;* ce qui la rend juste et bonne : *la promotion du bien commun ;* l'autorité d'où elle émane : *celui qui par état* (qu'il soit un seul, ou plusieurs, ou toute la multitude) *a pour office et pour intérêt propre de vouloir le bien commun.* — Mais que faut-il pour que la loi soit en vigueur? Suffit-il qu'elle existe, ou faut-il aussi qu'elle soit promulguée? — C'est ce que nous devons maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si la promulgation est de la raison de la loi?

Trois objections veulent prouver que « la promulgation n'est point de la raison de la loi ». — La première est que « la loi naturelle a, plus que toute autre, la raison de loi. Or, la loi naturelle n'a pas besoin de promulgation. Donc il n'est point de la raison de la loi qu'elle soit promulguée ». — La seconde objection remarque qu' « il appartient proprement à la loi d'obliger à faire ou à laisser quelque chose. Or, il n'y a pas à être obligés d'accomplir la loi que ceux-là seuls en présence de qui elle est promulguée, mais aussi les autres. Donc la promulgation n'est pas de la raison de la loi ». — La troisième objection fait observer que « l'obligation de la loi s'étend jusque dans l'avenir; car *les lois imposent leur rigueur même aux affaires futures,* selon que s'expriment les livres de droit (Cod., liv. I, tit. de la Loi, loi VII). Puis donc que la promulgation ne se fait qu'à ceux qui sont présents, il s'ensuit qu'elle n'est pas de nécessité pour la loi ».

L'argument *sed contra* se contente d'opposer qu' « il est dit dans *les Décrets*, dist. 4, que *les lois sont instituées quand on les promulgue* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle que « la loi, ainsi qu'il a été dit (art. 1), est imposée aux autres par mode de règle et de mesure. Or, la règle et la mesure est imposée par cela même qu'elle est appliquée à ceux qui sont réglés et mesurés. Il s'ensuit que pour avoir la vertu d'obliger, ce qui est le propre de la loi, il faut que la loi soit appliquée aux hommes qui doivent être réglés par elle; laquelle application se fait par cela même que la loi vient à leur connaissance, du moment qu'elle est promulguée. D'où il suit que la promulgation est nécessaire pour que la loi ait sa vertu ». — Nous voyons par ce corps d'article que la promulgation, sans constituer l'essence de la loi, est absolument requise pour que la loi soit actuellement la loi; sans elle, la loi, pour si parfaite qu'elle fût en elle-même, comme ordination de la raison, et par rapport à l'obtention du bien commun, et du côté de celui qui la fait, en réalité serait comme si elle n'était pas. Et, pour autant, nous avons dit que la promulgation avait, par rapport à la loi, la raison de condition *sine qua non*. Aussi bien, à ce titre, nous pouvons la faire entrer dans la définition complète de la loi.

Et saint Thomas, en effet, résumant les quatre articles de l'admirable question que nous venons de lire, ajoute, à la fin de cet article 4 : « Ainsi donc, des quatre points que nous venons d'établir, nous pouvons recueillir la définition » complète « de la loi, qui n'est pas autre chose qu'une ordination de la raison, pour le bien commun, faite par celui qui a le soin de la communauté, et promulguée ». — Cette définition, nous le savons maintenant, porte sur toutes les causes de la loi; causes : formelle, finale, efficiente et *sine qua non*. — La cause formelle est la seule qui constitue l'essence d'une chose. Dès lors, toutes les fois qu'on aura une ordination de la raison, c'est-à-dire une proposition universelle de la raison pratique, sous forme de commandement, ordonnée à l'action, on aura une loi. — La cause finale est ce qui donne à toute chose sa raison de bonté. Par conséquent, une loi ne sera bonne que si elle est ordonnée au bien commun et de nature à le promouvoir. — C'est de la cause efficiente que dépend la raison d'authenticité. D'où il suit que pour être authentique et avoir autorité, une loi doit émaner d'une

raison publique, seule capable de faire la loi. — Quant à la cause *sine qua non*, elle est celle qui rend la chose présente; d'où il suit qu'à moins d'être promulguée, la loi est comme si elle n'était pas, ainsi que nous l'avons dit. — Mais quand on a ces quatre choses : une ordination de la raison, faite en vue du bien commun, par l'autorité compétente, et promulguée ou notifiée comme telle à ceux qui lui doivent être soumis, dans la société complète qu'est une cité ou une nation, on a vraiment, dans toute sa perfection et sa vertu, ce quelque chose qui est assurément ce qu'il y a de plus grand, et de plus sacré, et de plus divin qui puisse exister, en deçà de Dieu Lui-même et des mystères de sa grâce, parmi les hommes, et dont le nom, par suite, ne sera jamais assez respecté ni assez vénéré : la loi!

L'*ad primum* répond que « la promulgation de la loi de nature existe du fait que Dieu Lui-même l'a gravée dans les cœurs des hommes et l'a rendue naturellement connaissable ».

L'*ad secundum* dit que « ceux devant qui la loi n'est pas promulguée », à prendre la promulgation dans le sens de la première communication officielle faite par qui de droit, « sont obligés à observer la loi, pour autant qu'elle vient à leur connaissance par d'autres, ou qu'elle peut venir à leur connaissance, une fois la promulgation faite ». — Il n'y a donc qu'un mode de promulgation qui s'impose d'une façon absolue : c'est le premier, ce qu'on appellera la promulgation officielle. De cette promulgation officielle dérivera ensuite, pour chacun des intéressés, et selon la diversité de modes qu'entraînent les contingences humaines, la connaissance actuelle ou possible qui engagera leur responsabilité à l'endroit de l'observation de la loi.

L'*ad tertium* déclare que « la promulgation du moment s'étend à l'avenir par la fixité de l'écriture, qui, d'une certaine manière, la continue toujours. Et c'est pourquoi saint Isidore dit, au second livre des *Étymologies* (ch. x), que *la loi tire son nom du fait de lire, parce qu'elle est écrite* ». — Il est bien entendu que le mode d'*écrire*, requis pour la fixité de la loi, sera divers selon la diversité des lois. Et c'est ainsi que Dieu aura pu écrire, non sur la pierre seulement ou sur le parchemin, mais jusque dans les cœurs, et de façon indélébile, soit la loi

naturelle, comme saint Thomas nous le disait ici à l'*ad primum*, soit la loi nouvelle de la grâce et de la charité, comme nous aurons à le dire plus loin (q. 106-108).

Toute vraie loi est *un ordre de la raison, en vue du bien commun, émanant de celui qui a le soin de la communauté, et suffisamment notifié aux intéressés.* — Cette notion de la loi ne s'applique-t-elle qu'à un genre déterminé; ou bien est-ce une notion générique qui comprend sous elle des espèces diverses? Nous devons maintenant considérer ce nouvel aspect de notre étude; et il va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION XCI.

DE LA DIVERSITÉ DES LOIS.

Cette question comprend six articles :

1° S'il est une loi éternelle ?
2° S'il est une loi naturelle ?
3° S'il est une loi humaine ?
4° S'il est une loi divine ?
5° Si cette loi est une ou multiple ?
6° S'il est une loi du péché ?

Ces articles sont posés en raison de ce qui se dit, parmi les hommes, au sujet de la loi, où, en effet, il est parlé de loi éternelle, de loi naturelle, de lois humaines, de loi divine, distinguée en loi ancienne et loi nouvelle, et aussi d'une loi de péché. Nous devons examiner si toutes ces appellations peuvent être gardées, et si vraiment la notion de la loi que nous avons donnée peut convenir et se vérifier en tous ces divers cas. Nous ne ferons ici qu'étudier ces divers points en général, nous réservant de les traiter ensuite chacun dans le détail. — D'abord, pour la loi éternelle. C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

S'il est une loi éternelle ?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'est pas de loi éternelle ». — La première est que « toute loi est faite pour quelqu'un. Or, il n'est personne qui ait été de toute éternité et pour qui une loi aurait pu être faite ; car Dieu seul est de toute éter-

nité. Donc il n'y a pas à parler de loi éternelle ». — La seconde objection rappelle que « la promulgation est de la raison de la loi. Or, la promulgation n'a pas pu être de toute éternité, puisqu'il n'était personne, avant la création dans le temps, à qui cette promulgation pût être faite ». — La troisième objection fait remarquer que « la loi implique un ordre à la fin. Or, il n'est rien d'éternel qui soit ordonné à la fin ; car seule la fin dernière est éternelle. Donc il n'est pas de loi éternelle ». — Ces objections, on le voit, sont d'un vif intérêt, et nous vaudront des réponses que nous devrons retenir avec le plus grand soin.

L'argument *sed contra* est formé d'un texte de « saint Augustin », qui « dit, au premier livre *du Libre Arbitre* (ch. VI) : *La loi que nous nommons la raison souveraine, ne peut point ne pas être tenue, par quiconque pense, pour immuable et éternelle* ».

Au corps de l'article, saint Thomas va prendre pour point de départ, comme il le fera durant toute cette question, la doctrine établie dans la question précédente, sur la vraie notion de la loi. « Ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 90, art. 1, *ad 2um* ; art. 3, 4), la loi n'est pas autre chose qu'un ordre de la raison pratique dans le prince qui gouverne une communauté parfaite. Or, il est manifeste, étant supposé que le monde est régi par la Providence divine, ainsi qu'il a été vu dans la première partie (q. 22, art. 1, 2), que toute la communauté de l'Univers est gouvernée par la Raison divine. Il s'ensuit que la raison même du gouvernement des choses, existant en Dieu comme dans le Prince de tout l'Univers, a raison de loi. Et parce que la Raison divine ne conçoit rien dans le temps, mais qu'elle a son concept de toute éternité, comme il est dit au livre des *Proverbes* (ch. VIII, v. 23), de là vient que cette sorte de loi doit être appelée éternelle ». — Pouvait-on, en moins de mots, et par une argumentation plus magnifique, démontrer l'existence d'une loi éternelle? On aura surtout remarqué, dans cette incomparable langue de saint Thomas, des expressions comme celles-ci : « la communauté de l'Univers gouvernée par la Raison divine », et « Dieu, Prince de tout l'Univers ».

L'*ad primum* répond que « les choses qui ne sont pas en

elles-mêmes existent chez Dieu, en tant qu'elles sont par Lui connues d'avance et préordonnées, selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. IV (v. 17) : *Lui qui appelle les choses qui ne sont pas, comme celles qui sont.* Ainsi donc le concept éternel de la loi divine a raison de loi éternelle, selon qu'il est ordonné par Dieu au gouvernement des choses qui sont d'avance connues par Lui ».

L'*ad secundum* dit que « la promulgation se fait par la parole et par l'écriture. Or, c'est de l'une et de l'autre manière que la loi éternelle se trouve avoir sa promulgation, du côté de Dieu qui promulgue : car le Verbe divin est éternel ; et l'écriture du Livre de vie est éternelle (cf. I p., q. 24). Il est vrai que du côté de la créature qui entend ou qui regarde, la promulgation ne saurait être éternelle ». Mais la première promulgation suffit à la raison de loi.

L'*ad tertium* présente une distinction. « La loi implique un ordre à la fin, d'une manière active, en ce sens que par elle certains êtres sont ordonnés à la fin ; mais non d'une manière passive et comme si la loi elle-même était ordonnée à la fin, à moins qu'il ne s'agisse accidentellement d'un gouverneur qui a sa fin hors de lui, en telle sorte qu'il faille ordonner aussi à cette fin la loi qui est son œuvre. Mais », il n'en est pas ainsi pour Dieu. Car « la fin du gouvernement divin est Dieu Lui-même et sa loi n'est pas autre chose que Lui. Aussi bien la loi éternelle n'est pas ordonnée à une autre fin ». Elle est à elle-même sa fin, comme tout ce qui est en Dieu.

L'universalité des créatures est, à Dieu, mais dans un sens infiniment plus parfait, ce qu'est au prince destiné à la régir la communauté qu'il gouverne. Dès là, si l'ordre de la raison pratique du prince s'appliquant à la communauté et la mouvant à sa fin a vraiment la raison de loi, il s'ensuit que l'ordre de la Raison divine fixant la marche des créatures vers leur fin aura aussi, et plus excellemment encore, la raison de loi : loi qu'il faudra appeler éternelle, puisque c'est de toute éternité qu'un tel ordre se trouve fixé et promulgué dans la Raison divine. — En outre et en plus de cette loi éternelle, existant en Dieu, pou-

vons-nous, devons-nous parler d'une autre loi existant en nous et que nous appellerions la loi naturelle? — C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article suivant.

Article II.

S'il y a en nous une loi naturelle?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'y a pas en nous une loi naturelle ». — Le première est que « l'homme se trouve suffisamment gouverné par la loi éternelle. Saint Augustin dit, en effet, au premier livre *du Libre Arbitre* (ch. VI), que *la loi éternelle fait par sa justice que toutes choses soient excellemment ordonnées*. Puis donc que la nature ne fait rien d'inutile pas plus qu'elle ne manque dans les choses nécessaires, il s'ensuit qu'il n'y a pas de loi naturelle pour l'homme ». — La seconde objection rappelle que « par la loi, l'homme est ordonné dans ses actes à la fin, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 90, art. 2). Or, l'ordonnance des actes humains à leur fin n'est point par la nature, comme il arrive dans les créatures irraisonnables qui agissent pour la fin mues par le seul appétit naturel; mais l'homme agit pour la fin par la raison et la volonté. Donc il n'est point de loi naturelle pour l'homme ». — La troisième objection dit que « plus un être est libre, moins il est soumis à la loi. Or, l'homme est plus libre que tous les animaux, à cause du libre arbitre qu'il a et que les autres animaux n'ont pas. Puis donc que les autres animaux ne sont point soumis à la loi naturelle, l'homme ne doit pas l'être non plus ».

L'argument *sed contra* est un texte de la glose commentant un mot de l'apôtre saint Paul. « Sur ce mot de l'Épître *aux Romains*, ch. II (v. 14), *les nations, qui n'avaient pas la loi, font naturellement ce qui est dans la loi*, la Glose dit : *Quoiqu'ils n'aient pas la loi écrite, ils ont cependant la loi naturelle, qui fait que chacun voit et estime dans sa conscience ce qui est bien et ce qui est mal* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la loi, ainsi

qu'il a été dit plus haut (q. 90, art. 1, *ad 1um*), parce qu'elle est une règle et une mesure, peut se trouver dans un sujet d'une double manière : d'abord, comme dans celui qui règle et qui mesure ; ensuite, comme en ce qui est réglé et mesuré, car c'est pour autant qu'il participe quelque chose de la règle et de la mesure, que le sujet se trouve réglé et mesuré. Puis donc que toutes choses qui sont soumises à la divine Providence sont réglées et mesurées par la loi éternelle, ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit (art. préc.), il est manifeste que toutes choses participent d'une certaine manière la loi éternelle, en tant qu'elles reçoivent de son impression leurs inclinations aux actes et aux fins qui leur sont propres. Mais, parmi tous les autres êtres, c'est d'une certaine manière plus excellente que la créature raisonnable est soumise à la Providence divine, en ce sens qu'elle-même participe cette divine Providence, pourvoyant à elle-même et aux autres. Aussi bien en elle se trouve participée la raison éternelle, qui lui donne son inclination naturelle à l'acte et à la fin qui convient. Or, c'est cette participation de la loi éternelle dans la créature raisonnable qui est appelée la loi naturelle. Et voilà pourquoi le psalmiste, après avoir dit (ps. IV, v. 6) : *Offrez un sacrifice de justice,* comme si quelques-uns demandaient quelles sont ces œuvres de justice, ajoute : *Il en est beaucoup qui disent : qui nous montrera les choses bonnes?* Et il répond à cette question : *Nous avons, marquée sur nous, la lumière de votre visage, Seigneur*, comme pour dire que la lumière de la raison naturelle, nous faisant discerner ce qui est bien et ce qui est mal, ce qui constitue la loi naturelle, n'est pas autre chose qu'une impression en nous de la lumière divine. Par où l'on voit que la loi naturelle n'est rien autre que la participation de la loi éternelle dans la créature raisonnable ».

L'*ad primum* dit que « l'objection voudrait, si la loi naturelle était quelque chose qui fût divers de la loi éternelle. Mais elle n'en est qu'une certaine participation, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad secundum* fait observer que « toute opération de la raison et de la volonté dérive en nous de ce qui est selon la nature, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 10, art. 1) ; car tout raisonne-

ment dérive des principes naturellement connus, et tout mouvement de l'appétit portant sur les choses ordonnées à la fin dérive du mouvement naturel de l'appétit portant sur la fin dernière ». Nous avons eu maintes fois l'occasion de souligner cette doctrine et d'en marquer l'importance. Saint Thomas nous en montre ici une nouvelle application. Loin de supprimer la nature et la nécessité, tout ce qui est libre en nous les suppose et en dérive. « Et c'est ainsi qu'il faut que la première direction de nos actes à la fin se fasse » en nous « par la loi naturelle ».

L'*ad tertium* déclare que « même les animaux sans raison participent à leur manière la raison éternelle comme les créatures raisonnables. Seulement, parce que la créature raisonnable la participe par mode d'intelligence et de raison, la participation en elle de la loi éternelle portera le nom de loi ; car la loi est quelque chose de la raison, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 90, art. 1). Dans la créature irraisonnable, au contraire, où elle n'est point participée par mode de raison, elle ne peut point être appelée du nom de loi, sinon par voie de similitude ».

La loi éternelle cause en tous les êtres qui lui sont soumis des inclinations ou des principes d'actions qui les dirigent dans tous leurs actes. Cette direction n'est consciente que dans les créatures raisonnables. Et voilà pourquoi elle ne prend qu'en elles le nom de loi, au sens propre. C'est ce que nous appelons la loi naturelle. — En plus et en outre de la loi naturelle, pouvons-nous parler encore d'autres lois parmi les hommes? Pouvons-nous notamment parler de lois humaines? — C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article III.

S'il est quelque loi humaine?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'est pas de loi humaine », au sens de loi faite par l'homme. — La première rappelle que « la loi naturelle est la participation de la loi éter-

nelle, ainsi qu'il a été dit (art. préc.). Or, par la loi éternelle toutes choses sont excellemment ordonnées, comme le dit saint Augustin au premier livre du *Libre Arbitre* (ch. VI). Donc la loi naturelle suffit à ordonner toutes les choses humaines. Et, par suite, il n'est point nécessaire qu'il y ait des lois humaines ». — La seconde objection appuie sur ce que « la loi a raison de mesure, ainsi qu'il a été dit (q. 90, art. 1). Or, la raison humaine n'est point la mesure des choses, mais c'est bien plutôt l'inverse, comme il est dit au dixième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 2 ; Did., liv. IX, ch. 1, n. 14). Donc il ne se peut pas qu'aucune loi émane de la raison de l'homme ». — La troisième objection dit que « la mesure doit être tout ce qu'il y a de plus certain, comme il est marqué au dixième livre des *Métaphysiques* (au même endroit). Or, le jugement de la raison humaine sur ce qu'il y a à faire est incertain, selon cette parole de *la Sagesse* (ch. IX, v. 14) : *Les pensées des mortels sont timides et leur providence incertaine.* Il s'ensuit qu'aucune loi ne peut venir de la raison humaine ». — Il eût été difficile de faire en moins de mots un plus cruel procès contre l'aptitude de la raison humaine à établir une vraie loi. Nous verrons tout à l'heure la réponse de saint Thomas.

L'argument *sed contra* se contente d'en appeler à « saint Augustin », qui, « dans le premier livre du *Libre Arbitre* (ch. VI, XV), parle de deux sortes de lois, l'une éternelle, et l'autre temporelle, qu'il dit être humaine ».

Au corps de l'article, saint Thomas part toujours de la notion de la loi exposée à la question précédente. « Ainsi qu'il a été dit, la loi est un ordre de la raison pratique. Or, il se trouve qu'il y a un procédé semblable pour la raison pratique et pour la raison spéculative. L'une et l'autre, en effet, va de certains principes à certaines conclusions, comme il a été vu plus haut (q. 90, art. 2, *ad 2um*). Nous dirons donc, sur cela, que si, dans la raison spéculative, de principes indémontrables connus naturellement sont produites les conclusions des sciences diverses dont la connaissance n'est pas pour nous naturellement innée, mais s'acquiert par l'industrie de la raison, de même aussi des préceptes de la loi naturelle, comme de certains principes communs

et indémontrables, il est nécessaire que la raison humaine procède à l'ordonnance de certaines autres choses plus particulières. Ce sont ces dispositions particulières organisées par la raison humaine, que nous appelons lois humaines, quand se trouvent gardées les autres conditions qui se rattachent à la raison de loi, ainsi qu'il a été marqué plus haut (q. 90). Et voilà pourquoi Cicéron dit, dans sa *Rhétorique* (liv. II, ch. LIII), que *le commencement du droit a son point de départ dans la nature; puis, certaines choses ont passé à l'état de coutume, la raison les jugeant utile; enfin, ce que la nature dictait et ce que la coutume réglait, la crainte et la sainteté des lois est venu le parfaire* ». — Ainsi donc les lois humaines trouvent leur nécessité dans ce fait que l'homme ayant la libre disposition de lui-même et étant perfectible, il ne se pouvait pas que tout fût réglé, quant au détail de sa vie, par les principes naturellement innés et qui ne peuvent être que d'ordre très général, comme nous aurons à le dire bientôt (q. 94).

L'*ad primum* revient sur cette raison foncière et la met dans un nouveau jour. Il est vrai que la raison humaine, où se trouve la loi naturelle, est une participation de la Raison divine où est la loi éternelle qui ordonne excellemment toutes les choses humaines. Mais « la raison humaine ne peut point participer dans toute sa plénitude l'ordination de la Raison divine; elle ne la participe qu'à sa manière et imparfaitement. Et de là vient que comme pour la raison spéculative, la participation naturelle de la divine Sagesse fait que nous est innée la connaissance de certains principes communs, mais non la connaissance propre de chaque vérité comme elle est contenue dans la Sagesse divine, pareillement aussi du côté de la raison pratique, l'homme participe naturellement la loi éternelle quant à certains principes communs, mais non selon les directions particulières de chaque chose, lesquelles cependant se trouvent contenues dans la loi éternelle. Et voilà pourquoi il est nécessaire que la raison humaine procède ultérieurement à certaines sanctions particulières » ayant raison « de lois ».

L'*ad secundum* accorde que « la raison humaine, par elle-même, n'est pas la règle des choses; mais les principes qui lui

sont naturellement innés constituent certaines règles générales et certaines mesures de tout ce qui doit être fait par l'homme et dont la raison naturelle est la règle et la mesure, bien qu'elle ne soit point la mesure des choses de la nature ». — Nous voyons par cette réponse que si la raison de l'homme a une part essentielle dans l'ordonnance et la disposition de tout ce qui regarde les actions humaines, cette part ne laisse pas de maintenir en elle le caractère de dépendance qui est le propre de toute créature. L'homme peut bien disposer à son gré de tout ce qui le touche; mais ce gré doit s'harmoniser toujours avec les règles universelles d'action qu'il tient de la nature et qui doivent toujours commander en souveraines.

L'*ad tertium* fait observer que « la raison pratique a pour objet l'action qui porte sur le particulier et le contingent; elle n'a point pour objet le nécessaire, comme la raison spéculative. Et de là vient que les lois humaines ne peuvent pas avoir cette infaillibilité absolue qu'ont les conclusions démonstratives des sciences. Aussi bien n'est-il point nécessaire que toute mesure soit de tout point infaillible et certaine, mais selon qu'il est possible en chaque genre donné ». — Cette réponse est vraiment d'or. Elle nous montre bien le genre de certitude qu'il faut demander aux lois humaines. Pourvu qu'elles tendent vraiment au bien commun, il n'est point nécessaire qu'elles y tendent toujours du mieux possible, en soi, et comme elles y tendraient, si c'était Dieu Lui-même qui vînt régler personnellement et dans le détail ce qui a trait à nos actions. Il ne faut jamais oublier que nous sommes dans le monde humain où l'on peut faire de son mieux sans toujours faire ce qui est le mieux en soi.

Les trois conclusions que nous avons établies jusqu'ici suffiraient pour distinguer tous les genres de lois dont nous pourrions avoir à nous occuper, s'il ne s'agissait que de l'ordre naturel. Manifestations régulières et ordinaires de la loi éternelle, la loi naturelle et les lois humaines suffiraient à tout régler parmi nous, absolument parlant. — Mais peut-il en être ainsi, à supposer que l'homme soit élevé à l'ordre surnaturel; ou bien devons-nous parler d'un autre genre de lois s'ajoutant à la loi

naturelle et aux lois humaines, et que nous appellerons, au sens strict, des lois divines, faites par Dieu et promulguées par Lui parmi les hommes? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner. Nous étudierons, d'abord, s'il est nécessaire qu'il y ait une loi divine. Nous verrons ensuite si elle a dû être une ou multiple. — D'abord, le premier point. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

S'il était nécessaire qu'il y eût une loi divine?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'était point nécessaire qu'il y eût une loi divine ». — La première arguë de ce que « la loi naturelle, ainsi qu'il a été dit (art. 2), est une certaine participation en nous de la loi éternelle. Or, la loi éternelle est la loi divine, ainsi qu'il a été dit (art. 1). Donc il n'était point nécessaire qu'en dehors de la loi naturelle et des lois humaines qui en dérivent, il y eût une loi divine ». — La seconde objection rappelle que « dans l'*Ecclésiastique*, ch. xv (v. 14), il est dit que *Dieu a laissé l'homme dans la main de son conseil*. Or, le conseil est un acte de la raison, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 14, art. 1). Donc l'homme a été laissé au gouvernement de sa raison. Et puisque les dispositions de la raison humaine sont la loi humaine, ainsi qu'il a été dit (art. préc.), il s'ensuit que l'homme n'a pas à être gouverné par quelque autre loi divine ». — La troisième objection fait observer que « la nature humaine est mieux dotée que ne le sont les créatures irraisonnables. Or, les créatures irraisonnables n'ont pas une loi divine en dehors de l'inclination naturelle qu'elles portent en elles. Donc bien moins encore la créature raisonnable doit-elle avoir une loi divine en dehors de la loi naturelle ». — Ici encore les objections sont pour nous du plus haut intérêt et nous vont permettre de situer comme il convient la loi divine dans l'ordre de notre vie morale.

L'argument *sed contra* cite le fait de « David », qui « demande à Dieu de lui donner une loi, quand il dit (ps. cxviii, v. 33) :

Faites que je trouve ma loi, Seigneur, dans le chemin de vos justices ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare qu' « en plus de la loi naturelle et de la loi humaine, il a été nécessaire, pour la direction de la vie humaine, qu'il y eût une loi divine. Et cela, ajoute le saint Docteur, pour quatre raisons. — D'abord, parce que la loi dirige l'homme dans ses actes propres en vue de la fin dernière. Si donc l'homme était ordonné seulement à une fin qui n'excédât point la proportion de sa faculté naturelle, il ne serait point nécessaire qu'il eût un principe de direction, du côté de la raison, au-dessus de la loi naturelle et de la loi humaine positive qui en dérive. Mais, parce que l'homme est ordonné à la fin de la béatitude éternelle, qui dépasse la proportion de la faculté naturelle humaine, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 5, art. 5), à cause de cela il a été nécessaire qu'au-dessus de la loi naturelle et de la loi humaine, l'homme fût aussi dirigé à sa fin par une loi venue de Dieu ». Les actes ordonnés à la fin doivent être proportionnés à cette fin. Puis donc que la fin de l'homme est une fin surnaturelle, il faut que les actes de l'homme aient une modalité strictement surnaturelle, non seulement du côté du sujet et en raison des habitus principes d'action, mais aussi du côté de l'objet ou en raison des prescriptions de la loi qui les règle, d'autant plus que c'est l'objet qui spécifie l'habitus. — Cette première raison est absolue. Elle repose sur l'essence même de l'ordre surnaturel. Cet ordre ne peut exister et l'homme ne peut être appelé à y conquérir par ses actes la fin qui le spécifie, sans que ces actes ne soient commandés par une loi spéciale à cet ordre et distincte soit de la loi naturelle, soit de la loi purement humaine.

« Une seconde raison », moins spécifique et qui va à prouver une certaine nécessité de la loi divine même pour subvenir à l'impuissance des lois humaines jusque dans leur ordre naturel, se tire de l'incertitude qui règne dans ces lois. « A cause de l'incertitude du jugement humain, surtout quand il s'agit de choses contingentes et particulières, il arrive qu'au sujet des actes humains il est des jugements divers selon les divers hommes, d'où procèdent aussi des lois diverses et contraires. Il a

donc fallu que l'homme, pour qu'il pût savoir sans doute possible ce qu'il devait faire et ce qu'il devait éviter », même dans le domaine d'ailleurs soumis à sa raison, « fût dirigé dans ses actes propres par une loi venue de Dieu, de laquelle il est manifeste qu'elle ne peut pas errer ». Nous pouvons d'autant mieux comprendre la portée de cette raison, que nous voyons aujourd'hui les tenants d'une laïcité impie et athée en être à chercher encore des principes de morale, qu'ils n'arrivent point à formuler.

« Une troisième raison est que l'homme ne peut porter de loi que sur les choses qui relèvent de son jugement. Or, le jugement de l'homme ne peut pas s'exercer sur les mouvements intérieurs qui demeurent cachés, mais seulement sur les actes extérieurs qui se voient. Et cependant la perfection de la vertu requiert que l'homme soit droit dans les deux sortes d'actes ». Qui ne voit, en effet, qu'il y a un abîme entre l'homme dont tout l'être intime, jusque dans ses pensées les plus secrètes et les affections les plus cachées, est de tout point conforme à la raison, et celui dont la vie extérieure est correcte, mais dont l'intérieur est un cloaque. « Il est donc bien manifeste que la loi humaine ne pouvait pas réprimer et ordonner avec l'efficacité voulue les actes intérieurs, mais qu'il était nécessaire pour cela que fût surajoutée la loi divine ». — On voit, par cette troisième raison, le crime que commettent contre la simple perfection morale de l'être humain, sans même invoquer l'ordre surnaturel, les fauteurs de la laïcité impie et athée dont nous parlions tout à l'heure.

« Une quatrième raison est que, selon la formule de saint Augustin au premier livre du *Libre Arbitre* (ch. v), la loi humaine ne peut pas », même dans l'ordre des actes extérieurs, « punir ou empêcher tout ce qui se fait de mal. Si, en effet, elle voulait enlever tout mal, il s'ensuivrait que le bien serait enlevé aussi et que serait empêchée l'utilité du bien commun, nécessaire au commerce des hommes entre eux. Aussi bien, afin qu'aucun mal ne demeurât sans être prohibé et puni, il était nécessaire que survînt la loi divine, par laquelle tous les péchés sont prohibés ». — C'est pour cela que les hommes sages, même

dans l'ordre purement humain, ont peine à comprendre la folie de ces gouvernants qui se privent eux-mêmes du secours si puissant de la loi divine pour maintenir l'ordre dans la société confiée à leurs soins. Une telle folie ne peut s'expliquer que par une haine sectaire d'inspiration satanique.

Après avoir donné les quatre raisons que nous venons de lire, saint Thomas conclut : « Ces quatre raisons sont touchées dans le psaume XVIII (v. 8), où il est dit : *La loi du Seigneur est immaculée*, c'est-à-dire qu'elle ne permet aucune souillure de péché ; *elle convertit les âmes*, parce qu'elle ne dirige pas seulement les actes extérieurs, mais aussi les actes intérieurs ; *le témoignage du Seigneur est fidèle*, en raison de la certitude de sa vérité et de sa rectitude ; *il donne la sagesse aux petits*, pour autant qu'il ordonne l'homme à la fin surnaturelle et divine ».

L'*ad primum* dit que « par la loi naturelle, la loi éternelle est participée selon la proportion de la capacité de la nature humaine. Or, il faut que l'homme soit dirigé à la fin dernière surnaturelle d'une manière plus haute. Et voilà pourquoi est surajoutée la loi donnée par Dieu, qui fait participer d'une manière plus haute la loi éternelle ». — La loi divine est une manifestation plus haute et plus excellente de l'unique loi éternelle que manifestent aussi, mais d'une manière moins parfaite, soit la loi naturelle, soit la loi humaine positive.

L'*ad secundum* fait observer que « le conseil est une certaine recherche ; il faut donc qu'il procède de certains principes. Or, il ne suffit pas qu'il procède des principes innés naturellement, qui sont les préceptes de la loi naturelle, pour les raisons que nous avons indiquées. Il fallait que fussent surajoutés certains autres principes qui sont les préceptes de la loi divine ». La loi divine, en effet, loin d'exclure l'acte du libre arbitre et du conseil, dans l'homme, ne fait que le rendre plus parfait, en ajoutant à ses lumières.

L'*ad tertium* répond que « les créatures irraisonnables ne sont point ordonnées à une fin plus haute que n'est la fin proportionnée à leur vertu naturelle. Et par suite la raison n'est pas la même quand il s'agit de l'homme ».

Parce que l'homme est destiné par Dieu à une fin surnaturelle, il fallait de toute nécessité que Dieu Lui-même, à qui cette fin est naturellement proportionnée, lui donne des règles de vie supérieures aux règles de vie qui se tirent par la seule raison des lumières de la loi naturelle. Il le fallait aussi pour remédier aux incertitudes, aux impuissances, aux imperfections des lois que peut édicter la faible raison humaine. — Cette loi émanant de Dieu, faite par Lui sous forme de loi positive, promulguée parmi les hommes et se distinguant soit de la loi naturelle, soit des lois positives humaines, devait-elle être unique ou réellement multiple tout en gardant une certaine unité? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer, et tel est l'objet de l'article suivant.

Article V.

Si la loi divine est une?

Trois objections veulent prouver que « la loi divine est une ». — La première est que « de la part d'un même roi dans un même royaume il n'y a qu'une seule loi. Or, tout le genre humain se compare à Dieu comme à un même roi, selon cette parole du psaume XLVI (v. 8) : *Dieu est le roi de toute la terre.* Donc il n'y a qu'une seule loi divine ». — La seconde objection dit que « toute loi est ordonnée à la fin que le législateur se propose en ceux pour qui il porte sa loi. Or, c'est une seule et même fin que Dieu se propose en tous les hommes, selon cette parole de la première Épître *à Timothée*, ch. II (v. 4) : *Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et viennent à la connaissance de la vérité.* Donc il n'y a qu'une seule loi divine ». — La troisième objection fait observer que « la loi divine semble d'autant plus près de la loi éternelle, qui est une, si on la compare à la loi naturelle, que la révélation de la grâce est au-dessus de la connaissance naturelle. Or, la loi naturelle est une en tous les hommes. Donc, à plus forte raison, la loi divine ».

L'argument *sed contra* se réfère à « l'Apôtre » saint Paul, qui « dit, dans son épître *aux Hébreux*, ch. VII (v. 12) : *Puisque le*

sacerdoce était transféré, il fallait que la loi le fût aussi. Or, le sacerdoce est double, comme il est dit dans la même épître : savoir, le sacerdoce lévitique, et le sacerdoce du Christ. Donc il y aura aussi une double loi divine : la loi ancienne et la loi nouvelle ». — Il s'agit ici, nous le voyons, de la distinction des deux Testaments dans l'ordre des manifestations divines parmi les hommes.

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « conformément à ce qui été dit dans la Première Partie (q. 30, art. 3), c'est la distinction qui est cause du nombre. Or, c'est d'une double manière qu'il arrive que certaines choses se trouvent distinguées. D'abord, à titre de choses appartenant à des espèces totalement diverses; comme, par exemple, le cheval et le bœuf. Ensuite, comme ce qui est parfait et ce qui est imparfait dans une même espèce; et c'est ainsi que, par exemple, l'enfant se distingue de l'homme. La loi divine se distingue de cette seconde manière en loi ancienne et loi nouvelle. Aussi bien, l'apôtre saint Paul, dans son épître *aux Galates*, ch. III (v. 24, 25), compare l'état de la loi ancienne à l'état de l'enfant existant confié à la garde d'un maître, et l'état de la loi nouvelle à l'état de l'homme fait qui n'est plus sous la tutelle du maître ».

Après avoir déterminé la nature de la distinction qui existe entre la loi ancienne et la loi nouvelle et en fait deux choses distinctes dans l'unité de la loi divine, comme se trouvent distincts, dans un même individu, l'enfant et l'homme fait, saint Thomas assigne les caractères de cette distinction en l'une et l'autre des deux lois qui en résultent. — « La perfection et l'imperfection de l'une et l'autre loi, nous dit-il, se remarque par rapport à trois choses qui se rattachent à la loi, ainsi qu'il a été dit plus haut. — D'abord, en effet, il appartient à la loi d'ordonner au bien commun comme à la fin, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 90, art. 2). Or, ce bien peut être double. Il y a en premier lieu le bien sensible et terrestre. C'est à ce bien que la loi ancienne ordonnait directement. Aussi bien, tout de suite, au livre de l'*Exode*, ch. III (v. 8, 17), dès le début de la loi, le peuple est invité au royaume terrestre des Chananéens. Il y a ensuite le bien intelligible et céleste. C'est à ce bien que la loi nouvelle ordonne.

Et voilà pourquoi, tout de suite, le Christ invita au royaume des cieux, dès le début de sa prédication, en disant : *Faites pénitence, car le Royaume des cieux est proche*, S. Matth., ch. IV (v. 17). C'est ce qui a fait dire à saint Augustin, au quatrième livre *contre Fauste* (ch. II), que *les promesses des choses temporelles sont contenues dans l'Ancien Testament, en raison de quoi il est appelé ancien ; mais la promesse de la vie éternelle appartient au Nouveau* ».

« Il appartient aussi à la loi de diriger les actes humains selon l'ordre de la justice. Et là encore, la loi nouvelle l'emporte sur la loi ancienne; car elle ordonne les actes intérieurs de l'âme. Nous lisons, en effet, en saint Matthieu, ch. V (v. 20) : *Si votre justice n'abonde pas plus que celle des Scribes et des Pharisiens, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux*. Et c'est ce qui a fait dire que *la loi ancienne tient la main, tandis que la loi nouvelle tient aussi l'âme* » (cf. le Maître des *Sentences*, liv. III, dist. XL).

« Enfin, il appartient à la loi d'amener les hommes à l'observance de ce qui est prescrit. La loi ancienne faisait cela par la crainte des peines ; la loi nouvelle le fait par l'amour, que répand en nos cœurs la grâce du Christ, conférée dans la loi nouvelle et figurée seulement dans la loi ancienne. Et voilà pourquoi saint Augustin dit, dans son livre *contre Adimant, disciple de Manès* (ch. XVII), qu'*on peut résumer la différence de la loi et de l'Évangile en ces deux mots : la crainte et l'amour* ».

L'*ad primum* répond que « le père de famille, dans une maison, n'a pas les mêmes commandements pour les enfants et pour les adultes. Pareillement, Dieu, sans cesser d'être le même roi pour tous et dans son même royaume, a donné une autre loi aux hommes quand ils étaient encore imparfaits ; et une autre loi plus parfaite, quand ils se trouvaient déjà amenés par la première loi à une plus grande capacité des choses divines ».

L'*ad secundum* rappelle que « le salut des hommes ne pouvait être que par le Christ, selon cette parole du livre des *Actes*, ch. IV (v. 12) : *Il n'a pas été donné aux hommes un autre nom qui puisse nous sauver*. Et voilà pourquoi la loi conduisant d'une manière parfaite tous les hommes au salut n'a pu être donnée

qu'après la venue du Christ. Auparavant il fallait donner au peuple d'où le Christ devait naître une loi qui préparerait à recevoir le Christ, dans laquelle seraient contenus les rudiments de la justice qui assure le salut ».

L'*ad tertium* dit que « la loi naturelle dirige l'homme par certains préceptes communs où conviennent et ceux qui sont parfaits et ceux qui sont imparfaits. Aussi bien est-elle la même pour tous. Mais la loi divine dirige l'homme même en certaines choses particulières, à l'endroit desquelles les dispositions de ceux qui sont parfaits diffèrent des dispositions de ceux qui sont imparfaits. Et voilà pourquoi il a fallu que la loi divine fût d'une double sorte, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

Nous n'avons pas à nous étendre ici sur les caractères propres de la loi ancienne et de la loi nouvelle. Il aura suffi de les indiquer d'une manière sommaire et comme dans un regard d'ensemble, pour faire entrevoir l'harmonie des conseils de Dieu dans la manifestation successive de ses volontés à l'homme. Plus tard, en étudiant chacune de ces deux lois en particulier, nous jouirons à loisir des splendeurs et des délices de cette loi divine si bien chantée par le psalmiste dans cet incomparable poème qu'est le psaume CXVIII. — L'ordre surnaturel, dont nous venons de parler au sujet de la loi divine, nous invite à nous rappeler une dernière espèce de loi, qui se rattache, nous le verrons, à la terrible chute du genre humain dans son origine. C'est ce que saint Paul appelle la loi du péché ou la loi de la concupiscence. Est-il permis de rattacher encore cette espèce de loi à la grande notion de la loi qui commande tout notre traité actuel? Saint Thomas nous va répondre à l'article qui suit.

ARTICLE VI.

S'il existe une loi de foyer de péché?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'existe pas une loi de » concupiscence ou de « foyer de péché ». — La première est un texte de « saint Isidore », qui « dit, au cinquième livre de

ses *Étymologies* (ch. III), que *la loi consiste dans la raison.* Or, le foyer de péché ne consiste pas dans la raison, mais il en éloigne plutôt. Donc le foyer de péché n'a pas la raison de loi ». — La seconde objection dit que « toute loi oblige, en telle sorte que s'il en est qui ne la gardent point on les appelle transgresseurs. Or, le foyer de péché ne fait point que quelqu'un soit transgresseur quand on ne le suit pas, mais plutôt celui-là est transgresseur qui s'oublie à le suivre. Donc le foyer de péché n'a pas la raison de loi ». — La troisième objection rappelle que « la loi est ordonnée au bien commun, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 90, art. 2). Or, le foyer de péché n'incline pas au bien commun, mais plutôt au bien privé. Donc le foyer de péché n'a pas la raison de loi ».

L'argument *sed contra* cite simplement le texte de « l'Apôtre » saint Paul, qui « dit, dans son épître *aux Romains*, ch. VII (v. 23) : *Je vois une autre loi dans mes membres, qui répugne à la loi de mon esprit* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que la loi, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 90, art. 1, *ad 1um*), se trouve essentiellement en celui qui règle et qui mesure, et par mode de participation en ce qui est mesuré et réglé, de telle sorte que toute inclination ou ordination qui se trouve en ceux qui sont soumis à la loi est appelée loi par participation, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut (endroit précité). Or, c'est d'une double manière que peut se trouver, en ceux qui sont soumis à la loi, une inclination venant du législateur. D'abord, selon qu'il incline directement ses sujets à quelque chose, inclinant parfois les divers sujets à des actes divers; auquel mode on peut dire qu'autre est la loi des soldats et autre la loi des négociants. D'une autre manière, indirectement, pour autant que si le législateur destitue l'un de ses sujets d'une certaine dignité, il s'ensuit que celui-ci passe dans un autre ordre et comme sous une autre loi; c'est ainsi qu'un soldat destitué de la milice passera dans la loi des paysans ou des négociants ».

Après avoir posé ces principes d'ordre expérimental et qui se tirent même de ce qui se passe parmi nous, saint Thomas va en faire une application magnifique au point qui nous occupe. —

« C'est ainsi, poursuit-il, que sous Dieu législateur, les créatures diverses ont diverses inclinations naturelles, en telle sorte que ce qui est, d'une certaine manière, pour un, la loi, est, pour l'autre, contraire à la loi; comme si nous disions que d'être furieux » et d'aboyer « est en quelque sorte la loi du chien, tandis que c'est contre la loi de la brebis ou de tout autre animal fait pour la mansuétude. Il est donc, pour l'homme, une loi qu'il a de l'ordination divine selon sa condition, et qui est d'agir selon la raison ». Voilà pour l'homme sa vraie loi, celle qui répond à sa condition. Tant qu'il agit selon cette loi, il est homme. Il cesse de l'être et tombe au-dessous de lui-même chaque fois qu'il s'y soustrait. « Or, cette loi fut en telle vigueur dans le premier état » où Dieu avait créé l'homme et qui dura jusqu'à la chute de ce dernier, « que rien ne pouvait se glisser dans l'homme qui fût contraire à la raison ou en dehors de la raison. Mais depuis que l'homme s'est éloigné de Dieu » par son péché, « il est tombé dans cette condition, qu'il suit les emportements de la sensualité; et cela arrive même pour chaque particulier, dans la mesure où il s'éloigne de la raison » par ses péchés personnels; si bien que l'homme se trouve en quelque sorte assimilé aux bêtes, qui suivent aveuglément le mouvement de la sensualité; ce qui a fait dire au psalmiste, ps. XLVIII (v. 21) : *L'homme, alors qu'il était en dignité, n'a pas eu d'intelligence; il a été comparé aux bêtes qui n'ont pas de sens et il s'est rendu semblable à elles* ».

« Ainsi donc, conclut saint Thomas, l'inclination même de la sensualité que nous appelons », dans l'homme, « du nom de foyer de péché, dans les autres animaux a simplement la raison de loi, au sens où la loi peut se trouver en eux, selon l'inclination directe » venue de Dieu. « Dans l'homme, elle n'a pas, à ce titre », ou en tant qu'inclination indépendante de la raison, « la raison de loi, mais elle est plutôt une déviation de la loi de la raison. Mais, pour autant que c'est par un jugement de la justice divine que l'homme se trouve destitué de la justice originelle et de la vigueur de la raison, l'emportement de la sensualité qui le conduit a lui-même la raison de loi, en tant qu'il est une peine provenant de la loi divine qui a destitué l'homme de sa dignité

propre ». — Quelle doctrine! et quelle lumière elle projette sur notre pauvre condition actuelle. Vraiment, il faudrait que les malheureux apôtres du progrès et de l'évolution dans l'humanité pussent méditer et comprendre des articles comme celui que nous venons de lire. Ils verraient si l'homme séparé de Dieu est d'une louable indépendance et si maintenant il a une condition plus noble. Sa révolte l'a fait tomber au-dessous de lui-même; et il est justement livré par Dieu à la condition des bêtes.

L'*ad primum* fait observer que « l'objection procède du foyer de péché considéré en lui-même, selon qu'il incline au mal. De ce chef, en effet, il n'a pas la raison de loi. Mais il a cette raison de loi selon qu'il suit la justice de la loi divine : comme si nous disions être une loi, qu'un noble, en raison de sa faute, fût livré à l'obligation d'accomplir des œuvres serviles ».

L'*ad secundum* présente une remarque analogue pour la seconde objection. « Cette objection procède de ce qui a la raison de loi par mode de règle et de mesure; quiconque, en effet, dévie d'une telle loi devient transgresseur. Mais ce n'est pas ainsi que le foyer de péché est appelé loi; c'est par participation », et à titre de loi pénale, « ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad tertium* précise admirablement le caractère de la sensualité dans les autres animaux et aussi dans l'homme selon qu'il est soumis à Dieu ou que le péché agit en lui. L'objection disait que l'inclination au bien sensible ne pouvait pas être une loi, parce qu'elle ne tend pas au bien commun, mais au bien privé. — Saint Thomas répond que « cette objection procède du foyer de péché considéré dans son inclination propre et non dans son origine »; car, pour autant que ce foyer de péché tombe sous la justice divine dont il est une conséquence, il tourne, lui aussi, au bien commun. Mais il y a plus. « Même si nous considérons l'inclination de la sensualité » en elle-même, « selon qu'elle est dans les autres animaux elle est ordonnée au bien commun, savoir à la conservation de la nature dans l'espèce ou dans l'individu. Elle l'est aussi d'ailleurs dans l'homme, pour autant qu'elle obéit à la raison. Mais on l'appelle foyer de péché en tant qu'elle sort de l'ordre de la raison » : auquel titre elle n'a déjà

plus, comme inclination propre, la raison de loi; car elle n'est point, sous cette forme, directement ordonnée par Dieu. Ce n'est pas, en effet, la volonté et l'ordination directe de Dieu qui cause cette inclination, ainsi pervertie. Elle ne se rattache à la volonté et à l'ordination divine qu'indirectement et par la voie de la justice vindicative, qui châtie de la sorte un péché préexistant.

Cette ordination de la raison, qui tend au bien commun, et qui émane du principe de l'ordre en tout ensemble, à charge d'être officiellement manifestée, ordination qui porte le nom de loi, se présente à nous, dans l'ordre actuel de l'œuvre divine, sous un multiple aspect. Il y a d'abord la loi éternelle, qui est en Dieu, et qui comprend l'ordination de toute l'œuvre divine. Il y a ensuite la loi naturelle, qui est, à un titre tout spécial, dans l'homme, la participation de la loi éternelle. Il y a aussi les lois humaines, s'inspirant de la loi naturelle, et destinées à lui faire porter plus excellemment ses fruits d'ordre et de vertu. Puis, dans l'ordre transcendant du monde surnaturel, et à l'effet aussi de suppléer, même dans l'ordre naturel, l'imperfection inséparable de tout ce qui est humain, il y a la grande loi divine, comprenant toutes les manifestations positives de Dieu dans l'humanité, à l'effet d'ordonner l'homme à l'obtention de sa fin surnaturelle, d'une manière imparfaite d'abord, sous forme de loi ancienne, jusqu'à la venue du Christ, et, depuis le Christ, sous forme de loi nouvelle, absolument parfaite. Et parallèlement à cette grande loi divine ou en dépendance étroite par rapport à elle, nous voyons, dans l'humanité déchue, cette terrible loi de péché, qui est le juste châtiment soit de la faute originelle, soit des péchés personnels ajoutés par les divers individus humains. — Nous devrions tout de suite examiner chacune de ces lois dans le détail. Et nous y viendrons, en effet, bientôt. Mais, auparavant, nous devons étudier, dans une dernière question générale, ce qui a trait aux effets de la loi.

Ce va être l'objet de la question suivante.

QUESTION XCII.

DES EFFETS DE LA LOI.

Cette question comprend deux articles :

1° Si l'effet de la loi est de faire les hommes bons ?

2° Si les effets de la loi sont de commander, défendre, permettre et punir, comme il est marqué dans le Droit ?

De ces deux articles, le premier s'enquiert de ce que fait la loi ; le second, du mode ou des actes par lesquels elle le fait. — D'abord, le premier point.

Article Premier.

Si l'effet de la loi est de faire les hommes bons ?

Nous avons ici quatre objections. Elles veulent prouver qu' « il n'appartient pas à la loi de faire les hommes bons ». — La première dit que « les hommes sont bons par la vertu ; car *le propre de la vertu est de rendre bon celui en qui elle se trouve*, comme il est marqué au second livre de l'*Éthique* (ch. VI, n. 2 ; de S. Th., leç. 6). Or, la vertu est causée dans l'homme par Dieu seul, puisque *c'est Lui qui la produit en nous sans nous*, selon qu'il a été dit plus haut en donnant la définition de la vertu (q. 55, art. 4). Donc ce n'est pas à la loi qu'il appartient de faire l'homme bon ». — La seconde objection remarque que « la loi ne sert à l'homme que s'il lui obéit. Or, cela même que l'homme obéisse à la loi provient de ce qu'il est bon. Par conséquent, la bonté est présupposée à la loi dans l'homme. Et donc ce n'est point la loi qui fait les hommes bons ». — La troisième

objection rappelle que « la loi est ordonnée au bien commun, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 90, art. 2). Or, il est des hommes qui sont ce qu'ils doivent être en ce qui est du bien commun, et qui cependant ne le sont pas dans les choses qui les regardent en propre. Donc ce n'est pas le propre de la loi de faire que les hommes soient bons ». — Enfin, la quatrième objection observe que « certaines lois sont tyranniques, comme Aristote le dit dans sa *Politique* (liv. III, ch. VI, n. 13; de S. Th., leç. 9). Or, le tyran n'a point pour but la bonté de ceux qui lui sont soumis, mais seulement son utilité propre. Donc la loi n'a pas de faire les hommes bons ».

L'argument *sed contra* est le mot d' « Aristote », qui « dit, au second livre de l'*Éthique* (ch. I, n. 5; de S. Th., leç. 1), que *la volonté de tout législateur est de faire les citoyens bons* ».

Au corps de l'article, saint Thomas établit sa conclusion qu'il nous expliquera lui-même, sur la notion de la loi exposée plus haut (q. 90). « Ainsi qu'il a été dit, rappelle le saint Docteur, la loi n'est pas autre chose qu'un ordre de la raison émanant de celui qui préside et qui gouverne tout ce qui lui est soumis. Or, la vertu de tout ce qui est soumis consiste à être soumis comme il convient à celui qui le gouverne; et c'est ainsi que la vertu de l'appétit irascible et du concupiscible consiste en ceci, qu'ils obéissent bien à la raison. En cette manière, *la vertu de tout ce qui est soumis* » à un pouvoir quelconque « *consistera à être bien soumis au pouvoir qui commande,* selon qu'Aristote le dit au premier livre des *Politiques* (ch. V, n. 8, 9; de S. Th., leç. 10). D'autre part, toute loi est donnée dans ce but, pour être obéie de ceux qui lui sont soumis. D'où il suit manifestement que c'est là le propre de la loi, amener les sujets à leur vertu propre » de sujets. « Et puisque la vertu est *ce qui rend bon le sujet où elle se trouve,* il s'ensuit que le propre effet de la loi est de faire bons ceux auxquels elle est donnée, ou d'une façon pure et simple, ou d'une certaine manière. Si, en effet, l'intention de celui qui porte la loi tend au vrai bien, qui est le bien commun réglé selon la justice divine, dans ce cas les hommes, par la loi, sont faits bons purement et simplement. Si, au contraire, l'intention du législateur se porte à ce qui n'est pas le bien pur et simple,

mais à ce qui le sert ou à ce qui lui plaît personnellement, ou à ce qui répugne à la justice divine » — et c'est en cela que consiste proprement la tyrannie — « dans ce cas, la loi ne fait pas les hommes bons purement et simplement, mais seulement d'une certaine manière, c'est-à-dire par rapport à un tel régime; car, de cette manière, le bien se trouve même en ce qui est mauvais par soi, auquel sens nous dirons de quelqu'un qu'il est bon voleur, pour autant qu'il sait bien s'y prendre pour atteindre sa fin ». — Nous allons revenir à ce point de doctrine à propos des réponses aux objections, surtout à propos de l'*ad quartum*.

L'*ad primum* rappelle qu' « il est une double sorte de vertu, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 63, art. 2) : la vertu acquise; et la vertu infuse. Or, soit pour l'une, soit pour l'autre, l'accoutumance des actes est d'un grand secours, mais non pas au même titre. Car, s'il s'agit de la vertu acquise, elle la cause; tandis que pour la vertu infuse, elle ne fait qu'y disposer, ou, quand on l'a déjà, elle la conserve et la promeut. Puis donc que la loi est donnée pour diriger les actes humains, dans la mesure où les actes humains concourent à la vertu, dans cette mesure-là la loi fait les hommes bons. Et c'est pour cela qu'Aristote dit, au second livre des *Politiques* (*Éthique,* livre II, ch. I, n. 5; de S. Th., leç. I), que *les législateurs font les hommes bons en créant de bonnes coutumes* ».

L'*ad secundum* fait observer que « ce n'est pas toujours par un principe de vertu parfaite que l'homme obéit à la loi; mais, parfois, c'est en raison de la peine qu'il redoute; ou aussi par la seule conviction de la raison, qui est un certain principe de vertu, ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. LXIII, art. I).

L'*ad tertium* dit que la bonté de toute partie se considère dans la proportion à son tout; aussi bien saint Augustin déclare, au troisième livre de ses *Confessions* (ch. VIII), que *toute partie qui n'est pas en harmonie avec son tout constitue une laideur*. Puis donc que tout homme fait partie de la cité, il est impossible qu'un homme soit bon s'il ne se trouve de tout point proportionné au bien commun; et, pareillement, le tout ne peut se trouver bien constitué que s'il a toutes ses parties proportionnées à lui. Il est donc impossible que le bien commun de la cité soit

obtenu, si les citoyens ne sont vertueux, à tout le moins ceux qui sont appelés à commander. Quant aux autres, il suffira, pour le bien de la communauté, qu'ils aient assez de vertu pour obéir aux ordres donnés. C'est pour cela qu'Aristote dit, au troisième livre des *Politiques* (ch. II, n. 6; de S. Th., leç. 3), que *la vertu du prince est aussi la vertu de l'homme bon, mais pour les autres, la vertu du citoyen n'est pas* » nécessairement « *la vertu de l'homme* ». — La vertu, en effet, qui fait l'homme bon, purement et simplement, est la vertu de prudence; laquelle est nécessaire, purement et simplement, en celui qui commande; et voilà pourquoi on ne peut avoir un bon chef, au sens pur et simple, que si on a un homme vertueux. Dans le sujet, au contraire, qui n'a qu'à obéir, il suffit qu'il ait assez de vertu ou de prudence pour comprendre l'ordre donné et exécuter cet ordre; la prudence, au sens pur et simple, qui fait l'homme vertueux, en tant qu'homme, ne lui est point nécessaire. Nous aurons à revenir plus tard sur toutes ces considérations, quand nous traiterons de la vertu de prudence.

L'*ad quartum* déclare que « la loi tyrannique, parce qu'elle n'est point selon la raison, n'est pas une loi, au sens vrai, mais bien plutôt une corruption de la loi ». Nous pourrions donc, à ce titre, l'exclure de notre question actuelle où nous recherchons l'effet de la loi. Il faut même dire qu'en certain cas, cette corruption de la loi qu'est une loi tyrannique, va purement et simplement à faire les hommes mauvais. Telles sont les lois tyranniques qui sont directement opposées à la justice divine selon qu'elle se manifeste par la loi naturelle ou la loi divine positive et la loi de son Église. Par conséquent, l'homme qui veut rester homme et vertueux ne doit ni ne peut jamais obéir à de telles lois. Il doit nettement leur résister, comme nous aurons à le dire bientôt (q. 96, art. 4). « Toutefois », même la loi tyrannique, « pour autant qu'elle a quelque chose de la raison de loi », savoir qu'elle émane du pouvoir de fait qui commande dans une société constituée, « cette loi tend à ce que les citoyens », comme tels, « soient bons », c'est-à-dire qu'ils demeurent soumis et ne troublent point l'ordre du régime existant. « Et, en effet, explique saint Thomas lui-même, une telle loi n'a de la loi

que d'être un ordre émanant du pouvoir établi et s'adressant aux subordonnés ; et elle tend à ceci, que ceux qui sont soumis à cette loi lui obéissent bien ; condition qui les rend bons, non d'une façon pure et simple, mais par rapport à tel régime ». Il se pourra d'ailleurs que d'obéir ainsi, pour un bien d'ordre établi, même quand la loi est injuste et tyrannique, puisse se faire, de la part des subordonnés, sans aller contre leur conscience d'homme ou de chrétien ; et ce sera toutes les fois qu'il ne s'agira que d'une injustice visant un bien d'ordre inférieur, qu'on a le droit et quelquefois même le devoir de sacrifier pour un bien de paix qui peut être un bien supérieur, comme nous le dirons aussi bientôt (q. 96, art. 4) ; mais, dans ce cas, le bien de la vertu qui se voit en tel homme, n'est point l'effet de la loi tyrannique : c'est un bien obtenu malgré cette loi.

Il est inutile que nous nous attardions à souligner l'importance de la doctrine que saint Thomas vient de nous livrer, soit dans le corps de l'article, soit dans les réponses, notamment dans la dernière. Elle éclate d'elle-même. Il ne faudrait que méditer de telles réponses pour tout remettre en place, dans telles de nos sociétés modernes, qui, sous le nom menteur de sociétés émancipées à l'endroit des tyrans, sont elles-mêmes, dans ce qui constitue la trame essentielle de toutes leurs lois, le type le plus parfait de la plus monstrueuse tyrannie.

Nous savons quel est le véritable effet de toute loi ; et il n'est pas autre que de rendre bons les sujets soumis à cette loi, soit qu'elle les rende bons purement et simplement, ou en vue du bien pur et simple, si elle-même est une vraie loi, juste et bonne, soit qu'à tout le moins elle les maintienne dans l'ordre du régime établi, quel que soit son caractère de loi injuste et tyrannique. — Mais comment, ou par quels actes, la loi obtient-elle son effet ? C'est ce que nous devons maintenant considérer ; et tel est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si les actes de la loi sont convenablement assignés?

Ces actes, nous le savons par l'en-tête de la question, sont au nombre de quatre : commander, défendre, permettre et punir. — Quatre objections veulent prouver que « les actes de la loi ne sont point assignés à propos, quand on dit que ce sont les actes de commander, défendre, permettre et punir ». — La première arguë d'un texte du Droit, où « il est dit que *toute loi est un précepte commun*. Or, le précepte ou le commandement sont la même chose. Donc », il suffirait de marquer le commandement, et « les trois autres actes sont de trop ». — La seconde objection rappelle que « l'effet de la loi est d'amener au bien ceux qui lui sont soumis, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. préc.). Or, le conseil porte sur un bien meilleur que le précepte. Donc il appartient plutôt à la loi de conseiller que de commander ». — La troisième objection fait remarquer que « si l'homme est excité au bien par les peines, il l'est aussi par les récompenses. Donc en même temps que l'acte de punir, on devrait aussi assigner à la loi l'acte de récompenser ». — La quatrième objection en appelle à ce que « l'intention du législateur est de faire les hommes bons, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. préc.). Or, celui qui obéit à la loi, mû par la seule crainte des peines, n'est point bon; car *si quelqu'un accomplit quelque bien par crainte servile, et c'est la crainte des peines, celui-là n'accomplit pas bien le bien qu'il fait,* comme le dit saint Augustin (dans son livre *Contre les deux lettres des Pélagiens,* liv. II, ch. IX). Il ne semble donc pas que punir soit le propre de la loi ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Isidore », qui « dit, au cinquième livre des *Étymologies* (ch. XIX) : *Toute loi, ou bien permet une chose, comme : Que l'homme courageux demande sa récompense; ou le défend, comme : Qu'il ne soit permis à personne de demander en mariage des vierges consa-*

crées à Dieu ; ou punit, comme : Que celui qui a commis un meurtre ait la tête tranchée ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « si la proposition est un prononcé de la raison par mode d'énoncé, la loi le sera par mode de précepte. Or, le propre de la raison est d'amener une chose à l'aide d'une autre. De même donc que dans les sciences démonstratives, la raison amène à l'assentiment de la conclusion par certains principes, de même aussi elle amène à l'assentiment du précepte de la loi par quelque chose. D'autre part, les préceptes de la loi portent sur les actes humains où la loi sert de principe directeur, comme il a été dit plus haut (q. 90, art. 1 ; q. 91, art. 4). Et les actes humains sont de trois sortes. Il y a, en effet, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 18, art. 8), des actes qui sont bons de leur nature ; ce sont les actes des vertus. Par rapport à eux, nous aurons l'acte de la loi, qui est de prescrire ou de commander ; car *la loi prescrit tous les actes des vertus,* ainsi qu'il est dit au cinquième livre de l'*Éthique* (ch. 1, n. 14 ; de S. Th., leç. 2). Il y a d'autres actes qui sont mauvais de leur nature ; tels sont les actes vicieux. A leur endroit, l'acte de la loi est de défendre. Enfin, il est des actes qui sont indifférents de leur nature. La loi aura de les permettre. Et l'on peut dire, aussi, indifférents, tous ces actes qui ont peu de la raison de bien ou peu de la raison de mal ». Voilà donc la matière du prononcé qu'est la loi. Et cette matière, par sa nature, motive déjà une triple espèce d'actes que la loi est appelée à produire. Mais, nous l'avons dit, parce que la loi est un prononcé de la raison, il faudra que non seulement elle propose sous forme de commandement ou de défense ou de permission, mais encore qu'elle amène les esprits et les volontés à ce qu'elle prescrit ou à ce qu'elle défend. Or, « ce par quoi la loi amène à ce qu'on lui obéisse, c'est la crainte du châtiment ; et, de ce chef, nous aurons l'acte de la loi, qui est l'acte de punir ». — On ne pouvait mieux justifier les quatre actes, assignés comme actes propres de la loi.

L'*ad primum* fait observer que « si le fait de se désister du mal revêt une certaine raison de bien, pareillement l'acte de défendre aura une certaine raison de précepte. Et, à ce titre, en

prenant le précepte dans un sens large, on peut dire de toute loi qu'elle est un précepte ».

L'*ad secundum* explique que « l'acte de conseiller n'est point l'acte propre de la loi; il peut appartenir aussi aux personnes privées qui ne peuvent point faire de loi. Et voilà pourquoi saint Paul, dans sa première Épître *aux Corinthiens,* ch. VII (v. 12), ayant donné un certain conseil, ajoute : *C'est moi qui le dis, non le Seigneur*. Aussi bien cet acte n'est-il point mis parmi les effets de la loi ».

L'*ad tertium* dit aussi que « le fait de récompenser peut appartenir à qui que ce soit; tandis que l'acte de punir n'appartient qu'au ministre de la loi, par l'autorité de laquelle la peine est infligée. Et voilà pourquoi encore le fait de récompenser n'est point marqué comme un acte de la loi, mais seulement l'acte de punir ».

L'*ad quartum* déclare que « par cela même que quelqu'un commence à prendre l'habitude d'éviter le mal et de faire le bien par crainte de la peine, il est amené parfois à faire cela ensuite avec plaisir et de sa propre volonté. Et, pour autant, la loi, même en punissant, aboutit à faire que les hommes soient bons ». En tout cas, elle aboutit à ce degré de bonification, qui est de maintenir l'ordre et de faire que les hommes restent soumis, comme il a été expliqué à l'article précédent.

La loi, qui a pour effet propre de rendre les hommes bons, atteint ce résultat en prescrivant les actes bons, en proscrivant les actes mauvais, en permettant les actes indifférents ou ceux qu'on peut regarder comme tels, ayant peu de bonté ou peu de malice, et en punissant quiconque n'obéit pas. Ces simples mots contiennent en quelque sorte le schéma ou le programme de toute vraie législation. Heureux les peuples ou les sujets, dont les lois remplissent excellemment ce programme!

Mais il est temps de venir à « l'examen de chacune des espèces de lois en particulier. — Nous traiterons, premièrement, de la loi éternelle (q. 93); secondement, de la loi naturelle (q. 94); troisièmement, de la loi humaine (q. 95-97); quatrièmement, de

la loi ancienne (q. 98-105); cinquièmement, de la loi nouvelle, qui est la loi de l'Évangile (q. 106-108). — Pour ce qui est de la sixième espèce de loi, qui est la loi du foyer de péché, nous nous contenterons de ce qui a été dit plus haut, quand il s'est agi du péché originel » (q. 81 et suiv.).

D'abord, la loi éternelle. — C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XCIII.

DE LA LOI ÉTERNELLE.

Cette question comprend six articles :

1° Ce qu'est la loi éternelle.
2° Si elle est connue de tous ?
3° Si toute loi dérive d'elle ?
4° Si les choses nécessaires sont soumises à la loi éternelle ?
5° Si les choses contingentes naturelles sont soumises à la loi éternelle ?
6° Si toutes les choses humaines lui sont soumises ?

Le simple énoncé de ces articles nous permet d'entrevoir que nous abordons l'une des plus belles questions de toute la Doctrine sacrée, l'une de celles aussi qui commandent tout soit en théologie soit en philosophie ou en quelque autre science que ce puisse être. — De ces six articles, le premier étudie la nature de la loi éternelle ; le second, sa manifestation ; le troisième, sa primauté ; les trois autres, son extension ou sa compréhension.

D'abord la nature de la loi éternelle.

Article Premier.

Si la loi éternelle est la raison suprême existant en Dieu ?

Ici, nous ne pouvons pas ne pas reproduire les termes mêmes dont se sert saint Thomas dans sa langue incomparable. Nous avons dans son texte : *Utrum lex æterna sit summa ratio in Deo existens?* Fût-il jamais plus spendide définition : *summa ratio in Deo existens :* la raison suprême, la raison souveraine de toutes choses existant en Dieu. Voilà ce que déjà nous pouvons pressentir que sera la loi éternelle, après ce que nous en

avons dit au premier article de la question 91. — Mais il s'agit de scruter cette notion et d'en pénétrer tout le sens.

Trois objections veulent prouver que « la loi éternelle n'est pas la raison suprême existant en Dieu ». — La première est que « la loi éternelle est une. Or, les raisons des choses dans la pensée divine sont multiples. Saint Augustin dit, en effet, au livre des *Quatre-vingt-trois questions* (q. XLVI), que *Dieu fit toutes choses selon leurs raisons propres* (Cf. I p., q. 15). Donc la loi éternelle ne semble pas être la même chose que la raison » des choses « existant en Dieu ». — La seconde objection rappelle qu' « il est de la raison de la loi d'être promulguée par la parole, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 90, art. 4). Or, le Verbe » ou la Parole « en Dieu se dit personnellement, ainsi qu'il a été vu dans la Première Partie (q. 34, art. 1), tandis que la raison se dit essentiellement » : l'un est un terme de personne; l'autre un terme d'essence. « Donc la loi éternelle n'est pas la même chose que la raison divine ». — La troisième objection en appelle à « saint Augustin », qui « dit, au livre de la *Vraie Religion* (ch. XXX) : *On voit qu'au-dessus de notre esprit est une loi qui s'appelle la vérité.* Or, la loi qui est au-dessus de notre esprit est la loi éternelle. Donc la vérité est la loi éternelle. D'autre part, autre chose est parler de raison et autre chose parler de vérité. Donc la loi éternelle n'est pas la même chose que la raison suprême ».

L'argument *sed contra* est un autre texte de « saint Augustin », qui « dit, au premier livre du *Libre Arbitre* (ch. VI), donnant déjà les deux mots essentiels de la définition qui nous occupe : *La loi éternelle est la raison suprême à laquelle on doit toujours se soumettre* ».

Au corps de l'article, saint Thomas va préciser le sens du mot *raison,* selon que nous l'appliquons ici à la définition de la loi éternelle. « De même, nous dit-il, qu'en tout homme qui fait une œuvre d'art, existe la raison des œuvres que son art exécute, pareillement aussi, en tout homme qui gouverne, il faut que préexiste la raison de l'ordre des actes qui doivent être accomplis par ceux qui sont soumis à son gouvernement. Et, de même que la raison des choses qui doivent être faites par l'art porte le

nom d'art ou d'exemplaire des choses que l'art exécute, de même la raison de celui qui gouverne les actes de ses subordonnés acquiert la raison de loi, étant sauvegardées les autres conditions que nous avons marquées plus haut pour la raison de la loi. Or, Dieu, par sa sagesse, est l'auteur de l'universalité des choses, auxquelles Il se compare comme l'ouvrier à l'œuvre d'art, ainsi qu'il a été vu dans la Première Partie (q. 14, art. 8). C'est aussi lui qui gouverne tous les actes et tous les mouvements qui se trouvent en chacune des créatures, comme il a été également vu dans la Première Partie (q. 103, art. 5). De même donc que la raison de la divine sagesse, selon que par elle toutes choses sont créées, a la raison d'art, ou d'exemplaire, ou d'idée, pareillement la raison de la divine sagesse mouvant toutes choses à la fin voulue acquiert la raison de loi. Et d'après cela, la loi éternelle n'est pas autre chose que la raison de la divine sagesse selon qu'elle est le principe directif de tous les actes et de tous les mouvements ». La raison de l'ordre de l'univers constitué par l'universelle interaction des êtres qui le forment, la raison de cet ordre existant dans la pensée de Dieu qui en est l'auteur et le fait exécuter dans le temps par son action gubernatrice, — voilà ce qu'est la loi éternelle.

L'*ad primum* complète la notion précise de la différence qui sépare les idées de la loi en Dieu. « Dans le texte que citait l'objection, saint Augustin parle des raisons idéales qui regardent les notions propres de chaque chose; et, à cause de cela, en elles se trouve une certaine distinction et pluralité, selon leurs divers rapports aux choses, ainsi qu'il a été vu dans la Première Partie (q. 15, art. 2). La loi, au contraire, est une direction des actes en vue du bien commun, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 90, art. 2). Or, les choses qui sont diverses en elles-mêmes sont considérées comme un seul tout en tant qu'elles sont ordonnées à quelque chose de commun. Et voilà pourquoi la loi éternelle, qui est la raison de cet ordre, demeure une ».

L'*ad secundum* dit qu' « au sujet de toute parole, nous pouvons considérer deux choses : la parole elle-même; et ce qui est exprimé par cette parole. La parole extérieure, en effet, est un quelque chose que profère la bouche de l'homme; mais par cette

parole est exprimé tout ce qui est signifié dans la parole humaine ». Autre est le son et la modulation de ce son ; autre le sens que cette modulation traduit. « Et nous devons en dire autant du verbe mental dans l'homme, qui n'est rien autre qu'un quelque chose conçu par l'esprit et par lequel l'homme exprime mentalement ce qui est l'objet de sa pensée ». Ici encore autre sera le concept que forme l'esprit, et autre la chose signifiée ou exprimée par ce concept et dans ce concept. — « Ainsi donc », poursuit saint Thomas, répondant directement à l'objection, « en Dieu, le Verbe lui-même, qui est la conception de l'intelligence du Père, se dit personnellement ; mais toutes les choses, quelles qu'elles soient, qui sont dans la science du Père, que ce soit les attributs essentiels, ou les propriétés personnelles, ou même les œuvres de Dieu, tout est exprimé par ce Verbe, comme on le voit par saint Augustin au livre XV de *la Trinité* (ch. XIV). Or, parmi ces choses qui sont exprimées par le Verbe, la loi éternelle se trouve aussi comprise. Il ne s'ensuit pourtant pas que la loi éternelle se dise personnellement en Dieu. Toutefois, on l'approprie au Fils, à cause du rapport que la raison » ou l'idée « a au verbe ».

L'*ad tertium* fait observer que « la raison de l'intelligence divine a aux choses un autre rapport que la raison de l'intelligence humaine. L'intelligence humaine, en effet, est mesurée par les choses, en telle manière que le concept de l'homme n'est point vrai par lui-même, mais il est dit vrai du fait qu'il correspond aux choses ; *c'est,* en effet, *parce que la chose est ou n'est pas qu'une opinion est vraie ou fausse (Catégories,* ch. III, n. 22). L'intelligence divine, au contraire, est la mesure des choses ; car toute chose n'a de vérité qu'autant qu'elle reproduit l'intelligence divine, ainsi qu'il a été dit dans la Première Partie (q. 16, art. 1). Aussi bien, l'intelligence divine est vraie par elle-même. D'où il suit que sa raison est la vérité elle-même ».

La loi éternelle est l'absolue et souveraine raison de tout acte et de tout mouvement devant exister en l'un quelconque des êtres qui composent l'univers, raison souveraine et absolue qui se trouve en Dieu, souverain Roi de tout cet univers créé, conservé

et gouverné par Lui. — Cette loi est-elle notifiée à tous? Nous allons l'apprendre par l'article qui suit.

Article II.

Si la loi éternelle est connue de tous?

Trois objections veulent prouver que « la loi éternelle n'est pas connue de tous ». — La première est le mot de « l'Apôtre » saint Paul, qui « dit, dans sa première épître *aux Corinthiens* (ch. II, v. 11) : *Ce qui est de Dieu, personne ne le connaît si ce n'est l'Esprit de Dieu.* Or, la loi éternelle est une certaine raison qui existe dans la pensée divine. Donc elle est inconnue de tous, excepté de Dieu seul ». — La seconde objection arguë d'un texte de « saint Augustin », qui « dit, dans son livre du *Libre Arbitre* (liv. I, ch. VI) : *la loi éternelle est ce qui constitue l'ordre même qui fait que toutes choses sont excellemment ordonnées.* Or, tous ne connaissent point l'ordre dont toutes choses sont parfaitement ordonnées. Donc tous ne connaissent point la loi éternelle ». — La troisième objection cite encore un texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre *de la Vraie Religion* (ch. XXXI), que *la loi éternelle est celle dont les hommes ne peuvent point juger.* Puis donc que, suivant qu'il est dit dans le premier livre de l'*Éthique* (ch. III, n. 5 ; de S. Th., leç. 3), *chacun juge bien de ce qu'il connaît*, il s'ensuit que la loi éternelle n'est pas connue de nous ».

L'argument *sed contra* recourt au même « saint Augustin », qui « dit, au livre du *Libre Arbitre* (endroit précité), que *la connaissance de la loi éternelle est imprimée en nous* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « une chose peut être connue d'une double manière : d'abord, en elle-même; ensuite, dans son effet, où se trouve quelque similitude d'elle, et c'est ainsi que quelqu'un qui ne voit pas le soleil dans sa substance le connaît dans son rayonnement. Nous dirons donc, au sujet de la loi éternelle, que nul ne peut la connaître selon qu'elle est en elle-même, si ce n'est les bienheureux qui voient

Dieu par son essence. Mais toute créature raisonnable la connaît en raison d'une certaine irradiation d'elle-même, ou plus grande, ou plus petite. C'est qu'en effet toute connaissance de la vérité » portant sur l'ordre des choses, « est une certaine irradiation et participation de la loi éternelle, qui est l'incommutable vérité, comme le dit saint Augustin, au livre *de la Vraie Religion* (ch. XXXI). Or, la vérité est connue de tous d'une certaine manière, à tout le moins quant aux principes communs de la loi naturelle. Quant au reste, on participera la connaissance de la vérité, les uns plus les autres moins; et, pour autant aussi, la loi éternelle sera plus ou moins connue des divers hommes ».

L'*ad primum* répond, à l'objection tirée du texte de saint Paul, que « ce qui est de Dieu, pour autant que cela est en Dieu, ne peut pas être connu de nous »; car nous ne voyons pas Dieu en Lui-même; mais cependant cela nous est manifesté dans ses effets, selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. I (v. 20) : *Les choses de Dieu qui sont invisibles tombent sous le regard de l'intelligence à l'aide des créatures qu'Il a faites* ».

L'*ad secundum* dit que « si tous peuvent connaître la loi éternelle, chacun selon sa capacité, de la manière qui a été dite, cependant il n'est personne qui puisse la comprendre » sur cette terre; « car elle ne peut point être manifestée totalement par ses effets. Il n'est donc point nécessaire que quiconque connaît la loi éternelle de la manière qui a été dite, connaisse tout l'ordre des choses qui rend toutes choses si excellemment ordonnées ». — Même pour les bienheureux dans le ciel, il y a des degrés dans cette connaissance; et Dieu se réserve certains secrets de sa Providence, dans l'ordre surnaturel, plus spécialement, qu'Il ne manifestera peut-être qu'à la fin des temps, quand l'ordre de ses conseils sur le monde créé sera définitivement clos (cf. I p., q. 12, art. 8).

L'*ad tertium* fait observer que « ce qui est de juger d'une chose peut s'entendre d'une double manière. D'abord, à la manière dont la faculté de connaître juge de son objet, selon cette parole du livre de Job, ch. XII (v. 11) : *L'oreille ne discerne-t-elle point les paroles comme le palais savoure les aliments?* C'est selon ce mode de jugement qu'Aristote dit que

chacun juge bien de ce qu'il connaît, en ce sens qu'il juge de la vérité de ce qu'on lui propose. D'une autre manière, juger d'une chose se fait comme le supérieur juge de son inférieur d'un certain jugement pratique, déterminant si telle chose doit se faire ainsi ou non. Et de cette sorte nul ne peut juger de la loi éternelle ».

Tout être humain, quel qu'il soit, qui jouit de ses facultés intellectuelles, est à même d'avoir une certaine connaissance de la loi éternelle : non pas qu'il voie cette loi éternelle en elle-même, selon qu'elle est en Dieu ; mais il en voit le reflet et comme le rayonnement dans toutes les vérités d'ordre naturel ou moral qui sont à sa portée. Et il est au moins à la portée de tous de connaître les premiers principes qui manifestent l'ordre des choses tel que Dieu l'a établi dans la nature ou tel qu'Il veut qu'il soit établi par l'homme dans l'ordre moral et humain. Puis, selon la capacité intellectuelle de chacun, la loi éternelle, ou la raison de l'ordre établi dans la nature ou à établir par l'homme dans les choses humaines, se manifestera sur une échelle extrêmement variée. Même dans le ciel, où cependant la loi éternelle sera connue directement par la vision de l'essence divine, les merveilles de cette loi ne seront pas au même degré manifestées à tous. — Cette loi éternelle, dont nous avons dit qu'elle est, en Dieu, la raison de l'ordre que nous voyons éclater partout en nous et autour de nous, quel rapport a-t-elle à toute autre loi existant parmi nous ou faite par nous. Pouvons-nous dire qu'elle en est la source, et que toutes ces autres lois n'en sont que la dérivation. — C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article III.

Si toute loi dérive de la loi éternelle ?

Trois objections veulent prouver que « toute loi ne dérive pas de la loi éternelle ». — La première est qu' « il existe une certaine loi de foyer de péché, comme il a été dit plus haut (q. 91,

art. 6). Or, cette loi ne dérive pas de la loi divine, qui est la loi éternelle; car c'est à cette loi qu'appartient la prudence de la chair, dont l'Apôtre dit, dans son Épître *aux Romains*, ch. VIII (v. 7), qu'elle ne peut point être soumise à la loi de Dieu. Donc, ce n'est point toute loi, qui procède de la loi éternelle ». — La seconde objection dit que « de la loi éternelle rien d'inique ne peut procéder; car, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. préc. obj. 2), la loi éternelle est ce par quoi toutes choses sont excellemment ordonnées. Or, il est des lois iniques, selon cette parole d'Isaïe, ch. X (v. 1) : *Malheur à ceux qui font des lois iniques.* Ce n'est donc point toute loi, qui procède de la loi éternelle ». — La troisième objection est un texte de « saint Augustin », qui « dit, au premier livre du *Libre Arbitre* (ch. V), que la loi qui est écrite pour régir le peuple permet légitimement bien des choses qui tombent sous la vengeance de la Providence divine. Or, la raison de la Providence divine est la loi éternelle, ainsi qu'il a été dit (art. 1). Donc ce n'est pas même toute loi juste, qui procède de la loi éternelle ».

L'argument *sed contra* cite le livre des *Proverbes*, ch. VIII (v. 15), où « la divine Sagesse dit : *C'est par moi que règnent les rois et que ceux qui font les lois décernent des choses justes.* Or, la raison de la divine Sagesse est la loi éternelle, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 1). Donc toutes les lois procèdent de la loi éternelle ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle que « la loi, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 90, art. 1, 2), implique une certaine raison qui dirige les actes à leur fin. Or, partout où se trouvent des principes de mouvement subordonnés, il faut que la vertu du second moteur dérive du premier ; car le moteur second ne meut que dans la mesure où il est mû par le premier. Aussi bien voyons-nous que dans tous les gouvernements, la raison de gouvernement dérive du premier qui gouverne dans ceux qui viennent après ; et c'est ainsi que la raison de ce qui doit être fait dans la cité dérive du roi, par mode de précepte, dans les ministres inférieurs. Il en est de même dans les choses de l'art, où la raison des actes qui s'y réfèrent dérive du chef ou de l'architecte aux ouvriers inférieurs qui font l'œuvre manuelle. Puis

donc que la loi éternelle est la raison du gouvernement existant dans le gouverneur suprême, il est nécessaire que toutes les raisons de gouvernement qui sont dans les gouverneurs inférieurs dérivent de la loi éternelle. Or, doivent être tenues pour raisons de gouverneurs inférieurs, toutes les autres lois, quelles qu'elles soient, qui sont distinctes de la loi éternelle. Il s'ensuit que toutes les lois, pour autant qu'elles participent de la droite raison, dérivent de la loi éternelle. Et c'est pour cela que saint Augustin dit, au premier livre *du Libre Arbitre* (ch. VI), que *dans les lois temporelles il n'est rien de juste et de légitime, que les hommes n'aient tiré de la loi éternelle* ». — Le sens de cet article est que toute autre loi, d'où qu'elle vienne et quelle qu'elle soit, pourvu qu'elle soit juste, est une application ou une manifestation, dans le temps, et parmi les créatures, de la raison suprême de toutes choses ou plutôt de toute action dans le monde, qui existe en Dieu de toute éternité. Et, à ce titre, non seulement les lois humaines, mais la loi divine positive elle-même, doit être dite dériver de la loi éternelle.

L'*ad primum* dit que « le foyer du péché a raison de loi dans l'homme pour autant qu'il est une peine, conséquence de la justice divine; et à ce titre, il est manifeste qu'il dérive de la loi éternelle. Mais en tant qu'il incline au péché, il est contraire à la loi de Dieu, et il n'a pas la raison de loi, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut » (q. 91, art. 6).

L'*ad secundum* répond dans le même sens. « La loi humaine n'a la raison de loi qu'autant qu'elle est selon la droite raison ; et, de ce chef, il est manifeste qu'elle dérive de la loi éternelle. C'est en tant qu'elle s'éloigne de la raison qu'elle est dite une loi inique ; mais à ce titre elle n'a pas la raison de loi, elle est plutôt une violence. — Et toutefois, ajoute saint Thomas, dans la loi inique elle-même, pour autant qu'elle conserve quelque chose de la loi, en raison de l'ordre du pouvoir qu'a celui qui la porte, à ce titre encore elle dérive de la loi éternelle; car tout pouvoir vient de Dieu, ainsi qu'il est dit dans l'Épître *aux Romains*, ch. XIII » (v. 1). — Cf. ce que nous avons dit plus haut du caractère de bonté qui peut se trouver encore pour le bien commun, même dans la loi tyrannique, quand elle n'est pas

directement contraire à la loi positive de Dieu ou de son Église, q. 92, art. 1.

L'*ad tertium* fait observer que « la loi humaine est dite permettre certaines choses, non comme les approuvant, mais comme ne pouvant pas les diriger. Or, il est beaucoup de choses que dirige la loi divine et que la loi humaine ne peut diriger; car bien des choses sont soumises à la cause supérieure, qui ne le sont pas à la cause inférieure. Il s'ensuit que cela même, que la loi humaine ne s'entremet pas dans les choses qu'elle ne peut diriger, provient de l'ordre de la loi éternelle. Il en serait autrement si la loi humaine approuvait ce que la loi éternelle réprouve. Par où l'on voit que cette limitation de la loi humaine ne fait pas qu'elle ne dérive de la loi éternelle, mais seulement qu'elle ne peut point la réaliser d'une manière parfaite ».

Toute loi juste dérive de la loi éternelle; parce qu'elle est l'ordination d'une raison inférieure, reproduisant partiellement l'ordination de la raison souveraine et suprême qui est en Dieu. Le plan et l'ordination suprême de toutes choses en Dieu de toute éternité constitue la loi éternelle. Tout autre plan et toute autre ordination qui existe dans le temps et porte sur un ordre déterminé ne peut être que d'ordre inférieur, par rapport au plan et à l'ordination suprême; d'où il suit nécessairement qu'il en dérive. — Ce plan et cette ordination suprême qui est en Dieu de toute éternité, que comprend-il? quelle est son extension? Nous avons bien dit qu'il s'étendait à tout et comprenait tout. Mais est-ce d'une façon absolue et dans la plus extrême rigueur qu'il le faut entendre. — Pouvons-nous soumettre à la loi éternelle les choses nécessaires et éternelles, les choses naturelles contingentes, les choses humaines et libres, quelles qu'elles puissent être d'ailleurs. — C'est ce que nous devons maintenant considérer. — D'abord, les choses nécessaires et éternelles. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si les choses nécessaires et éternelles sont soumises à la loi éternelle ?

Trois objections veulent prouver que « les choses nécessaires et éternelles sont soumises à la loi éternelle ». — La première dit que « tout ce qui est raisonnable est soumis à la raison. Or, la volonté divine est raisonnable, étant une volonté juste. Donc elle est soumise à la raison. Et puisque la loi éternelle est la raison divine, il s'ensuit que la volonté divine est soumise à la loi éternelle. D'autre part, la volonté de Dieu est quelque chose d'éternel. Donc même les choses éternelles et nécessaires sont soumises à la loi éternelle ». — La seconde objection fait observer que « tout ce qui est soumis au roi est soumis à la loi du roi. Or, le Fils, selon qu'il est dit dans la première Épître *aux Corinthiens,* ch. xv (v. 24, 28), *sera soumis à Dieu et au Père, quand Il lui aura livré la royauté.* Donc le Fils, qui est éternel, est soumis à la loi éternelle ». — La troisième objection remarque que « la loi éternelle est la raison de la divine Providence. Or, il est beaucoup de choses nécessaires qui sont soumises à la divine Providence : telles sont les substances incorporelles, ou aussi », dans le sentiment des anciens, « les corps célestes. Donc même les choses nécessaires sont soumises à la loi éternelle ».

L'argument *sed contra* observe que « les choses nécessaires ne peuvent point être autrement qu'elles ne sont ; et, par suite, elles n'ont pas besoin d'être retenues. Puis donc que la loi est imposée aux hommes pour les retenir à l'endroit du mal, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. 92, art. 2), il s'ensuit que les choses qui sont nécessaires ne sont point soumises à la loi éternelle ».

Au corps de l'article, saint Thomas va nous donner une distinction lumineuse qui résoudra d'un mot tout ce qu'avaient de troublant les objections. « Ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 1), rappelle le saint Docteur, la loi éternelle est la raison du gouvernement divin. Il suit de là que tout ce qui est soumis au gou-

vernement divin sera soumis à la loi éternelle; et ce qui n'est pas soumis au gouvernement divin ne sera pas soumis non plus à la loi éternelle. Or, pour voir ce qu'il en est de ce qui tombe sous cette distinction nous n'avons qu'à voir ce qui se passe parmi nous. Le gouvernement humain comprend sous lui ce qui peut être fait par l'homme; mais ce qui appartient à la nature humaine ne relève pas de ce gouvernement, comme, par exemple, que l'homme ait une âme ou des mains et des pieds. Pareillement, nous dirons qu'à la loi éternelle sont soumises toutes les choses qui sont l'œuvre de Dieu dans le monde créé, qu'il s'agisse de choses contingentes ou de choses nécessaires. Quant aux choses qui touchent à la nature ou à l'essence divine, elles ne sont point soumises à la loi éternelle, mais elles sont en réalité la loi éternelle elle-même ».

L'*ad primum* répond que « nous pouvons parler de la volonté de Dieu d'une double manière. D'abord, en raison de la volonté elle-même; et, de ce chef, la volonté de Dieu étant son essence même, elle n'est soumise ni au gouvernement divin, ni à la loi éternelle, mais elle est la même chose que la loi éternelle. D'une autre manière, nous pouvons parler de la volonté divine en raison de ce que Dieu veut au sujet des créatures; et cela est soumis à la loi éternelle pour autant que sa raison s'en trouve dans la divine sagesse. C'est par rapport à cela que la volonté divine est dite raisonnable. Car, autrement, en ce qui est d'elle-même, elle doit plutôt être dite la raison elle-même » (cf. I p., q. 19, art. 5).

L'*ad secundum* dit que « le Fils de Dieu n'est point fait par Dieu, mais Il est engendré par Lui naturellement. Et, par suite, Il n'est point soumis à la divine Providence ou à la loi éternelle; mais plutôt Il est Lui-même la loi éternelle, par une certaine appropriation, comme on le voit par saint Augustin, au livre *de la Vraie Religion* (ch. XXXI). Que s'Il est dit soumis au Père, c'est en raison de la nature humaine, en raison de laquelle aussi le Père est dit plus grand que Lui » (S. Jean, ch. XIV, v. 28).

L'*ad tertium* déclare que « nous concédons l'objection; parce qu'elle procède des choses nécessaires qui sont dans le monde créé ».

L'argument *sed contra* était une véritable objection en sens contraire. Saint Thomas y répond par un *ad quartum*. « Comme Aristote le dit, au cinquième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 6; Did., liv. IV, ch. v, n. 5), il est des choses nécessaires », et ce sont toutes les choses nécessaires créées, « qui ont une cause de leur nécessité. Et, ainsi, cela même qu'elles ont de ne pouvoir pas être autrement qu'elles ne sont, elles le tiennent d'un autre. Or, ceci est un mode de retenir qui est de tous le plus efficace; car toutes les choses qui sont retenues, sont précisément retenues en ce qu'elles ne peuvent point agir autrement qu'il n'a été disposé à leur sujet ».

Rien de ce qui est éternel comme étant Dieu Lui-même n'est soumis à la loi éternelle; tout cela est au contraire la loi éternelle elle-même. Mais les choses, même nécessaires, et qui, par nature, doivent durer toujours, comme l'ange, ou l'âme raisonnable, dès là qu'elles sont créées et qu'elles tiennent de Dieu ce qui est la nécessité même de leur être, toutes ces choses demeurent soumises, selon tout elles-mêmes, à la loi éternelle. — Que penser des choses naturelles contingentes, qui selon leur nature physique peuvent être ou n'être pas; pouvons-nous, devons-nous les soumettre aussi à la loi éternelle? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article V.

Si les choses naturelles contingentes sont soumises à la loi éternelle?

Trois objections veulent prouver que « les choses naturelles contingentes ne sont point soumises à la loi éternelle ». — La première arguë de ce que « la promulgation est de la raison de la loi, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 90, art. 4). Or, la promulgation ne peut pas être faite sinon aux créatures raisonnables à qui l'on peut intimer quelque chose. Il s'ensuit que les créatures raisonnables seules demeurent soumises à la loi éternelle,

et non pas les choses naturelles contingentes ». — La seconde objection dit que « *ce qui obéit à la raison participe d'une certaine manière la raison,* ainsi qu'il est marqué au premier livre de l'*Éthique* (ch. XIII, n. 17, 18; de S. Th., leç. 20). Or, la loi éternelle est la suprême raison, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 1). Puis donc que les choses naturelles contingentes ne participent en rien la raison, mais qu'elles sont tout à fait irraisonnables, il semble qu'elles ne sont point soumises à la loi éternelle ». — La troisième objection remarque que « la loi éternelle est d'une efficacité souveraine. Or, dans les choses naturelles contingentes il y a des défauts qui se produisent. Donc ces choses-là ne sont point soumises à la loi éternelle ».

L'argument *sed contra* est le beau texte du livre des *Proverbes,* où « il est dit, ch. VIII (v. 29) : *Quand Il fixait une limite à la mer et qu'il posait une loi à ses eaux de ne pas en franchir les bords* ». Donc il est une loi, même pour les choses naturelles contingentes.

Au corps de l'article, saint Thomas nous prévient que « nous devons parler autrement de la loi de l'homme et autrement de la loi de Dieu qui est la loi éternelle. La loi de l'homme, en effet, ne s'adresse qu'aux créatures raisonnables qui sont soumises à l'homme. La raison en est que la loi est destinée à diriger les actes qui conviennent aux sujets du gouvernement de quelqu'un; et voilà pourquoi, à proprement parler, nul n'impose de loi à ses propres actes. Or, tout ce qui se fait par rapport à l'usage des créatures irraisonnables soumises à l'homme, se fait par l'acte de l'homme lui-même qui meut ces sortes d'êtres; car ces sortes de créatures irraisonnables ne se meuvent pas elles-mêmes dans leur action », au sens parfait et libre de ce mot, « mais elles sont mues par les autres, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 1, art. 2). Et de là vient que l'homme ne peut point donner de loi aux créatures irraisonnables, pour tant d'ailleurs que ces créatures lui soient soumises. Quant aux choses d'ordre raisonnable », et ce sont ici les autres hommes, « il peut, quand elles lui sont soumises, leur poser une loi, en tant que par son précepte ou par une intimation quelconque il imprime dans leur esprit une certaine règle qui est un principe d'action ». Voilà donc comment

un homme peut imposer une loi et à qui il peut l'imposer : uniquement aux êtres raisonnables distincts de lui, en imprimant dans leur esprit, par l'ordre qu'il leur intime, une règle de conduite qui les dirigera dans leur action, ou qui fera qu'eux-mêmes se mouvront conformément à cette règle.

« Or, de même que l'homme, en intimant un ordre, imprime, dans l'homme qui lui est soumis, un certain principe d'action ; de même Dieu imprime à toute la nature les principes de leurs actes propres. Et voilà pourquoi, en cette manière, Dieu est dit commander à toute la nature, selon cette parole du psaume CXLVIII (v. 6) : *Il a donné son commandement et il ne passera pas.* C'est aussi pour cette raison que tous les mouvements et toutes les actions de toute la nature sont soumis à la loi éternelle. Et l'on voit par là que les créatures irraisonnables sont soumises à la loi éternelle, d'une autre manière que les créatures raisonnables, non par l'intelligence du précepte divin, comme ces dernières, mais parce qu'elles sont mues par la divine Providence ». — La conclusion de cet article et la raison lumineuse que vient de nous en donner saint Thomas doivent être soigneusement retenues. Car nous y voyons dans quel sens nous pouvons parler de *lois de la nature.* Les lois de la nature ne sont pas autre chose que les principes d'action reçus de Dieu par les divers êtres de la nature conformément aux prescriptions de la loi éternelle existant en Dieu, et faisant que toutes choses se déroulent dans ce monde de la nature selon que Dieu l'a marqué et ordonné de toute éternité.

L'*ad primum* fait observer que « l'impression du principe d'action intrinsèque est aux choses naturelles ce qu'est la promulgation pour les hommes ; car la promulgation de la loi imprime dans les hommes un certain principe qui doit diriger leurs actes, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad secundum* répond que « les créatures irraisonnables ne participent point la raison humaine, ni ne lui obéissent », au sens vrai de ce mot, supposant en celui qui agit un principe intrinsèque de mouvement ; « mais elles participent, en obéissant, la raison divine. C'est qu'en effet la vertu de la raison divine s'étend plus loin que la vertu de la raison humaine. Et de même que les

membres du corps humain sont mus au commandement de la raison sans pourtant qu'ils participent la raison » en ce sens qu'ils soient eux-mêmes doués de raison, « parce qu'ils n'ont aucune perception ordonnée à la raison ; pareillement aussi les créatures irraisonnables sont mues par Dieu », au sens qui a été dit, et de ce chef participent la raison divine, « mais cependant ne sont point pour cela raisonnables ».

L'*ad tertium* dit que « les défauts qui arrivent dans les choses naturelles, bien qu'ils soient contre l'ordre des causes particulières, ne sont point contre l'ordre des causes universelles, et surtout contre l'ordre de la cause première qui est Dieu, et à la Providence de qui rien ne peut échapper, ainsi qu'il a été dit dans la Première Partie (q. 19, art. 6 ; q. 22, art. 2). Et parce que la loi éternelle est la raison de la divine Providence, ainsi qu'il a été dit (art. 1), il s'ensuit que les défauts des choses naturelles sont soumis à la loi éternelle ». Tout cela est voulu de Dieu et ordonné par Lui.

Toute action qui se produit dans le monde de la nature, en quelque forme qu'elle se produise, même s'il semble parfois qu'elle soit défectueuse, eu égard à sa cause immédiate prochaine qui peut être défectible et voir son acte empêché ou troublé par quelque autre cause du monde créé, demeure cependant soumise à la loi éternelle. Car tous les agents naturels, quels qu'ils soient, ne font qu'exécuter, par le principe d'action qui est en eux, l'ordre éternel qui leur est prescrit par Dieu et dont témoigne la vertu même par laquelle ils agissent. C'est ce que nous trouvons admirablement exprimé dans ces beaux vers du poète, qui ne sont que la traduction de la pensée du psalmiste (Ps. CXVIII, v. 89, 90, 91) :

Toujours bon, toujours immuable,
Et toujours Dieu de vérité,
Ta Parole est toi-même ; elle est inviolable,
Et son trône est au ciel de toute éternité.

Cette Parole, quand tout passe,
N'est point sujette au changement ;
Et la solide terre est moins ferme en sa masse
Quoique ton bras en ait posé le fondement.

Que le jour commence ou finisse,
C'est par ton ordre qu'il nous luit ;
Et ce vaste univers n'a rien qui n'obéisse
A l'empire absolu du Dieu qui le conduit[1].

Mais que penser du monde humain, en ce qui est de son domaine propre, c'est-à-dire l'ensemble des actes ou des œuvres qui ont pour cause le libre vouloir de l'homme? Ce monde-là est-il aussi soumis à la loi éternelle?

C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit :

Article VI.

Si toutes les choses humaines sont soumises à la loi éternelle?

Trois objections veulent prouver que « toutes les choses humaines ne sont point soumises à la loi éternelle ». — La première arguë du mot de « l'Apôtre » saint Paul, qui « dit, dans son Épître *aux Galates*, ch. v (v. 18) : *Si vous êtes conduits par l'Esprit, vous n'êtes point sous la loi.* Or, les hommes justes, qui sont enfants de Dieu par adoption, sont conduits par l'Esprit de Dieu, selon cette parole de l'Épître *aux Romains,* ch. viii (v. 14) : *Ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu, ceux-là sont enfants de Dieu.* Donc tous les hommes ne sont point sous la loi éternelle ». — La seconde objection est un autre texte de « l'Apôtre », qui « dit, dans l'Épître *aux Romains,* ch. viii (v. 7) : *La prudence de la chair est ennemie de Dieu ; car elle n'est point soumise à la loi de Dieu.* Or, il y a beaucoup d'hommes en qui la prudence de la chair domine. Donc à la loi éternelle, qui est la loi de Dieu, tous les hommes ne sont point soumis ». — La troisième objection s'appuie sur un mot de « saint Augustin », qui « dit, au premier livre du *Libre Arbitre* (ch. vi), que *la loi éternelle est celle qui fait mériter aux méchants leur misère et aux bons la vie éternelle.* Or, les hommes qui sont déjà bienheureux, ou ceux

1. Œuvres inconnues de Jean Racine, découvertes à la Bibliothèque Impériale de Saint-Pétersbourg par l'abbé Joseph Bonnet, du clergé d'Auch. — *Poèmes sacrés*, pp. 213, 214. — En vente aux Bureaux de l'Archevêché d'Auch.

qui sont déjà damnés, ne sont plus dans l'état où l'on mérite. Donc tous ne sont point soumis à la loi éternelle ».

L'argument *sed contra* est un autre très beau texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre XIX de *la Cité de Dieu* (ch. XII) : *Il n'est rien qui soit soustrait, en quelque manière que ce soit, aux lois du Créateur et de l'Ordonnateur suprême, qui procure la paix de l'Univers* ».

Au corps de l'article, saint Thomas précise qu' « il est un double mode dont une chose est soumise à la loi éternelle, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut (art. préc.) : ou bien selon que la loi éternelle est participée par mode de connaissance ; ou bien selon qu'elle est participée par mode d'action et de passion, en tant qu'elle est participée par mode de principe intérieur de mouvement. De cette seconde manière sont soumises à la loi éternelle les créatures irraisonnables, ainsi qu'il a été dit (art. préc.). Mais, parce que la nature raisonnable, en même temps que ce qui lui est commun avec les autres créatures, a quelque chose qui lui est propre, en tant qu'elle est raisonnable, c'est de l'une et de l'autre manière qu'elle sera soumise à la loi éternelle : car elle a, d'une certaine manière, la connaissance de la loi éternelle, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 2) ; et aussi en chaque créature raisonnable se trouve l'inclination naturelle à ce qui est conforme à la loi naturelle : *nous sommes*, en effet, *naturellement portés à avoir les vertus*, comme il est dit au second livre de l'*Éthique* (ch. I, n. 3 ; de S. Th., leç. I). — Toutefois, ajoute saint Thomas, l'un et l'autre de ces deux modes est imparfait et en quelque sorte corrompu dans les méchants. En eux, en effet, l'inclination naturelle à la vertu est dépravée par l'habitus vicieux ; et même la connaissance naturelle du bien est obscurcie en eux par les passions et les habitus des péchés. Dans les bons, au contraire, l'un et l'autre mode se trouve perfectionné. Au-dessus, en effet, de la connaissance naturelle du bien est surajoutée la connaissance de la foi et de la sagesse ; et au-dessus de l'inclination naturelle au bien existe en eux le principe intérieur de mouvement qu'est la grâce et la vertu. — Nous dirons donc, conclut le saint Docteur, que les bons sont parfaitement soumis à la loi éternelle, comme agissant toujours en

conformité avec elle. Les méchants, eux, sont soumis à la loi éternelle, imparfaitement en ce qui est de leurs actions, n'ayant qu'une connaissance imparfaite du bien et n'y étant inclinés qu'imparfaitement. Mais ce qui leur manque du côté de l'action est suppléé du côté de la passion, pour autant qu'ils souffriront ce que la loi éternelle leur fixera de peine dans la mesure où ils auront manqué de faire ce qui convient à la loi éternelle. C'est ce qui a fait dire à saint Augustin, dans le premier livre du *Libre Arbitre* (ch. xv) : *J'estime que les justes agissent sous la loi éternelle.* Et, dans le livre du *Catéchisme pour les ignorants* (ch. xviii), il dit que *Dieu a su, par la juste misère des âmes qui l'ont abandonné, selon des lois très à propos, orner les parties inférieures du monde créé par Lui* ». — On aura remarqué l'admirable doctrine exposée dans l'article que nous venons de lire; et comment cette doctrine confirme, en l'éclairant d'un jour nouveau, ce que nous avions déjà vu touchant le souverain domaine de la volonté de Dieu et de sa providence sur toutes choses, sur les bons d'abord, mais aussi sur les méchants.

L'*ad primum* dit que « cette parole de l'Apôtre peut s'entendre d'une double manière. D'abord en telle sorte qu'être sous la loi s'entende de celui qui ne le voulant pas est soumis à l'obligation de la loi et la subit comme un fardeau. C'est pour cela que la glose dit, au même endroit, que *celui-là est sous la loi, qui s'abstient de l'œuvre mauvaise par la crainte du supplice dont la loi menace, et non point par l'amour de la justice.* De cette manière, les hommes spirituels ne sont point sous la loi, parce qu'ils accomplissent ce que la loi prescrit, volontairement, par la charité que l'Esprit-Saint répand dans leurs cœurs. — D'une autre manière, on peut entendre » le mot de saint Paul, « en ce sens que les œuvres de l'homme conduit par l'Esprit-Saint sont dites œuvres de l'Esprit-Saint plus que de l'homme lui-même. Et parce que l'Esprit-Saint n'est point sous la loi, pas plus que le Fils, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 4, *ad 2um*), il s'ensuit que ces sortes d'œuvres, pour autant qu'elles sont de l'Esprit-Saint, ne sont point sous la loi. A ce sens se rattache ce que l'Apôtre dit dans la seconde Épître *aux Corinthiens*, ch. iii (v. 17) : *Où est l'Esprit du Seigneur, là règne la liberté* ».

L'*ad secundum* répond que « la prudence de la chair ne peut pas être soumise à la loi de Dieu du côté de l'action, parce qu'elle incline à des actions qui sont contraires à la loi de Dieu. Mais elle lui est soumise du côté de la passion, parce qu'elle mérite de subir la peine que taxe la loi de la divine justice. — Toutefois, ajoute saint Thomas, il n'est aucun homme où la prudence de la chair domine au point d'y ruiner tout le bien de la nature. Et par suite il demeure dans l'homme l'inclination à faire ce qui est de la loi éternelle. Nous avons vu, plus haut, en effet (q. 85, art. 2), que le péché n'enlève pas tout le bien de la nature ».

L'*ad tertium* fait observer que « c'est le même principe qui maintient une chose dans sa fin et qui la meut à sa fin ; comme on le voit pour le corps lourd qui est maintenu au repos dans le bas par la même pesanteur qui l'y a mû. Nous dirons donc que si la loi éternelle fait que certains méritent la béatitude ou la misère, la même loi les y maintient. Et c'est ainsi que même les bienheureux ou les damnés demeurent soumis à la loi éternelle ».

La loi éternelle est la loi par excellence. Elle est au plus haut point l'ordre de la raison, en vue du bien commun, formulé par le chef et communiqué à qui doit s'y conformer. L'ordre de la loi éternelle comprend tout, tout ce qui est hors de Dieu et fait partie, à un titre quelconque, du vaste univers. Elle règle tout jusque dans le plus menu détail, et cependant garde toujours la raison de loi ; parce qu'elle ne s'occupe de rien pour lui-même à l'exclusion du reste, mais de tout pour le tout et en vue du tout ou de l'ensemble, qui est la fin dernière et suprême de toute action et de tout mouvement dans le monde créé. Et cet ordre a pour cause l'Auteur même de toutes choses. Il se trouve réglé ou formulé dans la pensée de Dieu, de toute éternité. C'est là qu'il existe, immuable et inaltérable, s'identifiant en réalité à l'essence divine elle-même. De là il rayonne et se communique dans le temps, par des modes divers, selon la diversité des êtres qui lui sont soumis. En tout être, quel qu'il soit, l'ordre divin se manifeste et rayonne par les principes mêmes d'action inhérents à la nature de cet être. Dans l'homme, être raisonnable, l'ordre

divin se manifeste sous forme de lumière dirigeant dans sa conduite le sujet où il se trouve. Cette lumière est innée, quant aux premiers principes; et, par eux, elle préside à toutes les lumières que l'homme se donne ensuite à l'aide de sa raison pratique. C'est elle qui est la source de toutes les lois positives établies parmi les hommes. Même la loi positive surnaturelle donnée par Dieu aux hommes doit être considérée comme une dépendance ou une participation de la loi éternelle. — Venons maintenant à ces diverses lois, qui ne sont toutes qu'une dérivation de la loi éternelle existant en Dieu. — D'abord, de la loi naturelle.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XCIV.

DE LA LOI NATURELLE.

Cette question comprend six articles :

1° Ce qu'est la loi naturelle.
2° Quels sont les préceptes de la loi naturelle.
3° Si tous les actes des vertus sont de la loi naturelle ?
4° Si la loi naturelle est une en tous ?
5° Si elle est muable ?
6° Si elle peut être effacée de l'esprit de l'homme ?

De ces six articles, le premier s'enquiert de la nature de la loi naturelle ; le second et le troisième s'enquièrent de son objet ; les trois autres, de ses propriétés.

D'abord, la nature.

Article Premier.

Si la loi naturelle est un habitus ?

Nous savons déjà, par l'article 2 de la question 91, qu'il existe une loi naturelle, laquelle est en nous une participation et comme une impression de la loi éternelle. Mais cette participation ou cette impression en nous de la loi éternelle, comment devons-nous la concevoir. Évidemment, c'est quelque chose qui relève de la partie intellectuelle ou raisonnable de notre être. Mais en cette partie encore qu'est-elle donc ? Est-ce la faculté même de la raison ; est-ce un habitus ; est-ce autre chose ? Telle est la question qu'il s'agit maintenant de résoudre.

Trois objections veulent prouver que « la loi naturelle est un habitus ». — La première arguë de ce qu' « Aristote dit, au

second livre de l'*Ethique* (ch. v, n. 1 ; de S. Th., leç. 5), qu'*il y a trois choses dans l'âme : la puissance, l'habitus et la passion.* Or, la loi naturelle n'est pas l'une des puissances de l'âme ; elle n'est pas non plus l'une des passions, comme on peut s'en convaincre en les énumérant toutes une par une. Il s'ensuit que la loi naturelle est un habitus ». — La seconde objection en appelle à « saint Basile » ou plutôt saint Jean Damascène, *de la Foi orthodoxe,* livre IV, ch. XXII, qui « dit que la conscience ou la syndérèse est *la loi de notre intelligence ;* chose qui ne peut s'entendre que de la loi naturelle. Or, la syndérèse est un certain habitus, comme il a été vu dans la Première Partie (q. 79, art. 12). Donc la loi naturelle est un habitus ». — La troisième objection dit que « la loi naturelle demeure toujours dans l'homme, ainsi que nous le verrons plus loin (art. 6). Or, ce n'est pas toujours que la raison de l'homme, dont la loi éternelle relève, occupe ses pensées de la loi naturelle. Donc la loi naturelle n'est pas un acte, mais un habitus ».

L'argument *sed contra,* auquel du reste il faudra répondre, cite « saint Augustin », qui « dit, au livre *du Bien Conjugal* (ch. XXI), que l'*habitus est ce par quoi l'on agit quand il est besoin.* Or, la loi naturelle n'est pas de cette sorte : elle existe, en effet, dans les enfants et dans les damnés, qui ne peuvent point agir en vertu de cette loi. Donc la loi naturelle n'est pas un habitus ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « une chose peut être qualifiée d'habitus à un double titre. — D'abord, au sens propre et d'une façon essentielle. De cette manière, la loi naturelle n'est pas un habitus. Il a été dit plus haut, en effet, (q. 90, art. 1, *ad* 2um), que la loi est un quelque chose constitué par la raison ; comme aussi la proposition est un produit de la raison. Or, ce qu'un être fait n'est pas ce par quoi il le fait ; et c'est ainsi que par l'habitus » ou la science « de la grammaire on produit un discours correct. Puis donc que l'habitus est ce par quoi quelqu'un agit, il ne se peut pas qu'une loi quelconque soit un habitus au sens propre et essentiellement. — Mais, d'une autre manière, on peut appeler habitus ce qui est possédé par l'habitus ; et c'est ainsi qu'on appelle du nom de foi,

ce qui est tenu par la foi. De cette manière, parce que les préceptes de la loi naturelle sont parfois considérés par la raison d'une façon actuelle et que parfois ils n'existent en elle que par mode de chose habituelle, en ce sens on peut dire que la loi naturelle est un habitus. C'est ainsi d'ailleurs que dans l'ordre spéculatif, les premiers principes indémontrables ne sont point l'habitus même des principes, mais les principes que cet habitus produit ». — La loi naturelle est constituée par les premiers principes de l'ordre pratique et moral. Elle aura donc un rapport direct à l'habitus de ces premiers principes; mais elle s'en distingue comme l'effet ou le fruit se distingue du principe qui le produit.

L'*ad primum* fait observer qu' « Aristote, dans le texte cité par l'objection, se propose de découvrir le genre de la vertu; et comme il est manifeste que la vertu est un certain principe de l'acte, il n'énumère que ce qui est principe de l'acte humain, savoir les puissances, les habitus et les passions. Mais en dehors de ces trois choses, il y a d'autres réalités dans l'âme : il y a certains actes, comme par exemple l'acte de vouloir est en celui qui veut; de même les choses connues sont aussi dans le sujet qui connaît; et aussi dans l'âme se trouvent ses propriétés naturelles, comme l'immortalité, et autres choses de ce genre ». — Donc la loi naturelle peut être quelque chose dans l'âme, bien qu'elle ne soit ni la puissance de la raison, ni même un habitus, au sens propre, ni même, à vrai dire, un acte de la faculté et de l'habitus, ainsi que nous l'avons marqué plus haut (q. 90, art. 1, *ad 2um*) : elle est un produit de l'acte de la raison agissant ou étant apte à agir par l'habitus des premiers principes de l'ordre moral : elle est précisément ces principes mêmes, fruit de l'habitus des premiers principes.

L'*ad secundum* note que « la syndérèse est appelée loi de notre intelligence, pour autant qu'elle est l'habitus contenant les préceptes de la loi naturelle, qui sont les premiers principes des actions humaines ».

L'*ad tertium* dit que « cette raison conclut que la loi naturelle est quelque chose d'habituel dans l'homme. Et cela, nous le concédons ».

« Quant à ce qu'objectait l'argument *sed contra*, il faut dire que ce qui est possédé d'une façon habituelle peut quelquefois n'être pas d'un usage actuel, en raison de quelque empêchement; et c'est ainsi que l'homme ne peut pas, à cause du sommeil, user actuellement de la science qu'il possède. Pareillement, l'enfant ne peut pas user de l'habitus de l'intelligence des premiers principes », dans l'ordre spéculatif, « ou même de » l'habitus de la syndérèse ou de l'habitus des premiers principes qui sont, dans l'ordre pratique, « la loi naturelle, possédée par lui d'une façon habituelle, à cause du défaut de l'âge ».

La loi naturelle n'est point la nature raisonnable elle-même; elle n'est pas, non plus, d'une façon pure et simple, l'habitus des premiers principes; elle est ces premiers principes eux-mêmes, ou une proposition de la raison pratique, déjà expressément formulée par cette raison, en vertu de l'habitus de la syndérèse, et demeurant habituellement en elle, ou tout au moins prête à se formuler immédiatement et naturellement, dès que la raison pratique sera appelée à produire son acte. Aussi bien a-t-elle pu être définie par saint Thomas, dans son commentaire sur les *Sentences*, liv. IV, dist. 33, q. 1, art. 1 : « une conception gravée naturellement dans l'homme, par laquelle il est dirigé à l'effet d'agir comme il le doit dans ses actions propres, soit qu'elles lui conviennent en raison de sa nature générique, comme le fait d'engendrer, de manger et autres choses de ce genre, soit qu'elles lui conviennent en raison de sa nature spécifique, comme le fait de raisonner, ou autre chose semblable ». Les articles suivants de la question actuelle vont expliquer admirablement et mettre en toute sa lumière ce que contient de doctrine vraiment divine la seconde partie de cette définition. — Venons tout de suite à la détermination de l'objet de la loi naturelle : d'abord, en ce qui est de la nature ou du nombre des préceptes; ensuite, pour ce qui est de leur extension. — Le premier point va faire l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si la loi naturelle contient plusieurs préceptes ou si elle n'en contient qu'un?

Trois objections veulent prouver que « la loi naturelle ne contient pas plusieurs préceptes, mais un seul ». — La première observe que « la loi est contenue dans le genre précepte, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 92, art. 2). Si donc il y avait plusieurs préceptes de la loi naturelle, il s'ensuivrait qu'il y aurait aussi plusieurs lois naturelles ». — La seconde objection, très intéressante, dit que « la loi naturelle suit la nature humaine. Or, la nature humaine est une dans son tout, bien qu'elle soit multiple dans ses parties. Ou bien donc il n'y a qu'un seul précepte de la loi naturelle en raison de l'unité du tout; ou bien il y en a plusieurs en raison de la multitude des parties de la nature humaine : et, dans ce cas, il faudra que même ce qui a trait à l'inclination du concupiscible » et que nous avons appelé la loi du foyer de péché, « appartienne à la loi naturelle », ce qui est inadmissible. — La troisième objection rappelle que « la loi est quelque chose qui se rattache à la raison, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 90, art. 1). Or, la raison, dans l'homme, est une. Donc il n'y a qu'un précepte de la loi naturelle ».

L'argument *sed contra* oppose que « les préceptes de la loi naturelle, dans l'homme, sont aux choses de l'action ce que les premiers principes sont dans l'ordre de la démonstration. Or, les premiers principes indémontrables sont plusieurs. Donc il y a aussi plusieurs préceptes de la loi naturelle ».

Au corps de l'article, saint Thomas reprend cette comparaison de l'argument *sed contra*, pour en faire la base de sa lumineuse argumentation. « Ainsi qu'il a été dit, rappelle-t-il (q. 91, art. 3), les préceptes de la loi naturelle sont, par rapport à la raison pratique, ce que sont, par rapport à la raison spéculative, les principes de la démonstration : les uns et les autres, en effet, sont de certains principes connus de soi. Or, une chose est dite connue de soi, d'une double manière : d'abord, en elle-même;

ou aussi pour nous. En elle-même, toute proposition sera dite connue de soi, dont l'attribut est de l'essence du sujet. Mais il arrive que si quelqu'un ignore la définition du sujet, cette proposition n'est plus pour lui connue de soi. C'est ainsi que cette proposition l'*homme est raisonnable*, est connue de soi selon sa nature, car qui dit homme dit raisonnable; et cependant pour celui qui ignore ce qu'est l'homme, cette proposition n'est point connue de soi. De là vient qu'au témoignage de Boèce, dans son livre *des Semaines*, il est certains principes ou certaines propositions qui sont pour tous communément des propositions connues de soi; ce sont les propositions dont les termes sont connus de tous, comme : *toujours un tout est plus grand que sa partie;* ou encore : *Des quantités égales à une troisième sont égales entre elles*. D'autres propositions, au contraire, ne sont connues de soi que pour les savants, qui entendent ce que signifient les termes de la proposition : c'est ainsi que pour celui qui sait que l'ange est un esprit, il est connu de soi que l'ange n'est point circonscrit dans un lieu, chose qui n'est point manifeste aux ignorants qui ne le savent point ».

Donc il est certaines choses qui tombent sous le sens de tous les hommes et qui, par suite, constituent pour tous des propositions ou des vérités connues de soi. — « Toutefois, poursuit le saint Docteur, parmi les choses qui tombent sous le sens de tous les hommes, il y a encore un certain ordre. Car la première chose qui tombe sous le sens est ce qui se rattache au fait d'être, dont l'intelligence est incluse en toutes les choses, quelles qu'elles soient, qui peuvent être perçues par quelqu'un. Et voilà pourquoi le premier principe indémontrable est » le principe de contradiction, qui consiste à dire « qu'on ne peut pas simultanément affirmer et nier une même chose »; en d'autres termes, c'est l'incompossibilité du oui ou du non par rapport à la même chose sous le même aspect; « lequel principe est fondé sur la raison de ce qui est et de ce qui n'est pas », ou de l'être et du non-être; « et c'est sur ce principe que tous les autres reposent, ainsi qu'il est dit au quatrième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 6; Did., liv. III, ch. III, n. 9). — Or, de même que *ce qui est* est la première chose qui tombe sous le sens d'une

façon pure et simple; de même, *ce qui est bon* est la première chose qui tombe sous le sens de la raison pratique, laquelle est ordonnée à l'action : tout être qui agit, agit, en effet, pour une fin, laquelle a raison de bien » ; l'acte de tout être qui agit tend à quelque chose parce que ce quelque chose est bon pour lui, ou purement et simplement, ou au moins d'une certaine manière. « Il suit de là que le premier principe, dans la raison pratique, est celui qui est fondé sur la raison du bon; et c'est celui-ci : *le bon est ce que tous les êtres aiment*. Ce sera donc là le premier précepte de la loi » naturelle, « que *ce qui est bon doit être fait et poursuivi, et ce qui est mauvais, évité* », en entendant cela du bien et du mal qui se réfèrent à l'homme, c'est-à-dire de ce qui est un bien ou un mal pour l'homme; car c'est de l'appétit de l'homme qu'il s'agit et de la raison pratique réglant cet appétit ou cette volonté. « Sur ce premier précepte sont fondés tous les autres préceptes de la loi de nature; en ce sens que toutes ces choses appartiendront, comme devant être faites ou évitées, aux préceptes de la loi de nature, que la raison pratique » de l'homme « saisira naturellement être des biens » ou des maux « humains », c'est-à-dire des choses bonnes ou mauvaises pour l'homme lui-même.

« Or », poursuit saint Thomas, dans sa merveilleuse argumentation, « parce que le bien a raison de fin, et le mal raison de chose contraire, de là vient que toutes ces choses auxquelles l'homme a une inclination naturelle, sont naturellement perçues par la raison comme des biens, et, par suite, comme choses à atteindre par l'opération; et ce qui leur est contraire, comme choses mauvaises qu'il faut éviter. Ce sera donc selon l'ordre des inclinations naturelles que sera l'ordre des préceptes de la loi de nature. — La première inclination au bien, que nous trouvons dans l'homme, est celle qui provient de sa nature qu'il a en commun avec tout ce qui subsiste; en ce sens que toute substance tend à la conservation de son être selon sa nature. Et, selon cette inclination, appartiennent à la loi naturelle les choses qui vont à conserver la vie de l'homme et à empêcher son contraire. — Une seconde inclination se trouve dans l'homme, qui le porte à certaines choses plus spéciales, selon la nature qu'il a en

commun avec les autres animaux. Et, de ce chef, on dira être de la loi naturelle ce que la nature apprend à tous les animaux, comme l'union de l'homme et de la femme, l'éducation des enfants, et autres choses semblables. — Enfin, en troisième lieu, nous trouvons dans l'homme une inclination au bien selon la nature de la raison qui lui appartient en propre ; c'est ainsi, par exemple, que l'homme a une inclination naturelle à connaître la vérité au sujet de Dieu et à vivre en société. Et, à ce titre, appartiennent à la loi naturelle pour l'homme toutes les choses qui regardent cette inclination, comme d'éviter l'ignorance, de ne point offenser ceux avec qui il doit vivre, et les autres choses qui se rapportent à cet ordre ».

Ainsi donc la loi naturelle, qui est constituée par les tout premiers principes de l'ordre pratique, comprendra ces principes ou ces préceptes qui sont immédiatement acceptés par tous les hommes, comme répondant aux inclinations naturelles qui sont en eux. Tous ces principes se ramènent à un premier principe, qui n'est pas autre chose lui-même que la traduction de l'inclination foncière répondant à l'inclination de tout appétit ; et c'est : qu'*il faut prendre ce qui est bon* et *laisser ce qui est mauvais*. Voilà le premier principe d'ordre pratique, qui correspond au premier principe d'ordre spéculatif : qu'*il faut affirmer ce qui est* et *nier ce qui n'est pas*. Puis, selon les diverses parties qui sont dans l'homme, ayant chacune son inclination propre, viendront les principes découlant du premier et n'en étant qu'une application ; tels le principe qu'*il faut prendre la nourriture bonne pour conserver la vie ;* et celui qu'*il faut vaquer aux opérations assurant le bien de la vie animale ;* et celui qu'*il faut vaquer aux opérations assurant le bien de la vie rationnelle*. Par où l'on voit que la loi naturelle, si elle est en quelque sorte multiple, même en ce qui est des tout premiers principes, qui s'imposent d'eux-mêmes à tous, demeure cependant véritablement une, parce que ces tout premiers principes eux-mêmes se ramènent à un premier principe unique d'où ils dépendent tous.

L'*ad primum* formule expressément la remarque que nous venons de faire. « Tous ces préceptes de la loi de nature, pour

autant qu'ils se réfèrent à un premier précepte, ont la raison d'une seule loi naturelle ».

L'*ad secundum* déclare que « toutes les inclinations de toutes les parties de la nature humaine, telles, par exemple, que celles du concupiscible et de l'irascible, selon qu'elles sont réglées par la raison, appartiennent à la loi naturelle et se ramènent à un seul premier principe, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article). A ce titre, bien que les préceptes de la loi de nature pris en eux-mêmes soient multiples, ils communiquent tous cependant en une même racine ». — Cette unique et commune racine est que *le bien de l'homme doit être cherché par lui et son mal évité.* Voilà qui commande tout dans l'ordre pratique. C'est sur ce principe, inéluctable pour tous, que la raison règlera ensuite, naturellement d'ailleurs pour les tout premiers principes, ce que l'homme doit faire ou éviter par rapport à telle ou telle chose pouvant avoir la raison de bien ou de mal pour telle ou telle des parties qui constituent la nature de ce tout qu'est l'homme. Et naturellement c'est selon l'ordre ou la dignité des parties que la raison pratique règlera ou devra régler toutes ces choses pour déterminer ce qui a raison de bien ou de mal pour l'homme et par suite ce qui doit être pris ou évité par lui.

L'*ad tertium* confirme cette doctrine, expliquant par là que la loi naturelle peut être multiple, bien que la raison soit une, comme nous avions expliqué qu'elle peut être une, bien que les inclinations naturelles soient multiples dans l'homme. « La raison est une, en effet ; mais elle est faite pour ordonner tout ce qui concerne l'homme. Et, à ce titre, sous la loi de la raison, sont contenues toutes les choses qui peuvent être réglées par la raison ».

L'homme, comme tout être qui existe, est fait pour un bien qui lui convient en propre et auquel il tend naturellement. Seulement, parce qu'il est un être doué de connaissance rationnelle, il tend à son bien rationnellement ; c'est-à-dire que dans son acte propre il est dirigé par la raison. Cette direction de la raison n'est pas autre chose que la loi naturelle. Elle dirigera l'homme en lui disant quelles choses il doit rechercher comme son bien et

quelles choses il doit éviter comme son mal. Mais avant tout, elle lui dira qu'*il doit chercher son bien et éviter son mal.* Ce premier dire de la raison pratique est le premier principe ou le premier précepte d'où tous les autres dérivent et qui donne à tous ces autres préceptes leur caractère de même loi naturelle. — Nous devons maintenant nous demander si la loi naturelle prescrit tous les actes des vertus, en telle sorte que ses préceptes s'étendent à tout ce qui peut être un bien ou un mal pour l'homme.

C'est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si tous les actes des vertus sont de la loi naturelle?

Nous avons à lire attentivement cet article. Il nous expliquera le sens d'une parole que nous trouvons en saint Thomas ou ailleurs et qui dit que la loi de Dieu prescrit tous les actes des vertus et proscrit tous les vices. Comme il n'est aucune loi positive, soit divine, soit humaine, qui porte absolument sur tous les actes possibles des vertus, il reste à examiner si nous ne pourrons pas justifier cette parole en recourant à la loi naturelle. Cet article a sa répercussion dans les questions si délicates qui ont trait à la formation d'une conscience droite.

Trois objections veulent prouver que « tous les actes des vertus ne sont point de la loi de nature ». — La première est qu' « il est de la raison de la loi, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 90, art. 2), d'ordonner au bien commun. Or, il est des actes des vertus qui sont ordonnés au bien privé d'un particulier; comme on le voit surtout dans les actes de la tempérance. Donc tous les actes des vertus ne sont point soumis à la loi naturelle ». — La seconde objection fait observer que « tous les péchés s'opposent à quelque acte de vertu. Si donc tous les actes des vertus sont de la loi de nature, il semble, par voie de conséquence, que tous les péchés seront contre nature; alors que cependant on ne donne ce nom qu'à certains péchés spéciaux ». — La troi-

sième objection dit que « dans les choses qui sont selon la nature tous les hommes conviennent. Or, tous ne conviennent pas dans les actes des vertus; car il est des choses qui sont acte de vertu pour l'un et acte vicieux pour l'autre. Donc tous les actes des vertus ne sont point de la loi de nature ».

L'argument *sed contra* cite un mot de « saint Jean Damascène », qui « dit, au livre III (*de la Foi orthodoxe*, ch. XIV), que *les vertus sont naturelles*. Donc les actes des vertus sont soumis à la loi de nature ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « nous pouvons parler des actes de vertu d'une double manière : d'abord, en tant qu'ils sont des actes de vertu; secondement, en tant qu'ils sont tels actes » déterminés, « considérés dans leurs espèces propres. — Si donc nous parlons des actes des vertus en tant qu'ils sont des actes de vertu, de ce chef tous les actes de vertu appartiennent à la loi de nature » et sont commandés par elle. « Il a été dit, en effet (art. préc)., qu'à la loi de nature appartient tout ce à quoi l'homme est incliné selon sa nature. Or, tout être est incliné naturellement à l'opération qui lui convient selon sa forme; comme le feu est incliné à chauffer. Il suit de là que l'âme raisonnable étant la forme propre de l'homme, il se trouve en chaque homme une inclination naturelle le portant à agir selon la raison. Et cela même est agir selon la vertu. A ce titre, tous les actes des vertus sont de la loi naturelle. La raison propre qui se trouve en chaque homme lui dicte, en effet, naturellement ceci : qu'il agisse selon la vertu » ou selon la raison; en telle sorte que lorsqu'il n'agira pas selon la raison, c'est-à-dire selon que sa raison lui dicte actuellement qu'il faudrait agir, il pêchera contre le dictamen de la loi de nature, et par suite contre le dictamen de la loi de Dieu exprimé par le dictamen de la loi de nature. — « Mais si nous parlons des actes de vertu en eux-mêmes, selon qu'on les considère dans leurs espèces propres » ou selon l'être spécifique qu'ils tirent de leur objet, « en ce sens tous les actes de vertu ne sont point de la loi de nature ». Et cela veut dire que la raison humaine, si on la prend en elle-même ou dans l'homme considéré selon son espèce, abstraction faite de son usage dans telles circonstances particu-

lières où peuvent se trouver les divers individus humains, ne marque point, *ab initio*, et comme *a priori*, ou d'avance, pour tous les hommes et pour tous les cas, ce qui est acte de vertu ou ce qui est acte de vice. « Il est, en effet, bien des choses qui se font selon la vertu », c'est-à-dire qui sont selon la raison et actes de vertu, « auxquelles la nature n'incline point dès le début » et par elle-même, déterminant expressément, par son premier acte de nature raisonnable, qu'elles sont bonnes pour l'homme ou qu'elles ne le sont pas ; « mais que les hommes, par l'usage de leur raison, ont trouvé peu à peu utiles au bien de leur vie ». Ces choses-là ne sont point prescrites, en elles-mêmes et dans leur détail, par la seule loi naturelle ; elles le sont par des lois ou des déterminations ultérieures de la raison. Mais quand elles le sont ainsi par une raison raisonnable, surtout si cette raison est investie d'une autorité de commandement, la loi naturelle intervient de nouveau pour commander qu'on doit s'y tenir. — A remarquer d'ailleurs, que pour qu'on soit tenu de s'y conformer sous peine de ne plus agir selon la vertu et d'aller indirectement contre la loi de nature, c'est-à-dire contre la raison, il n'est point nécessaire que ces déterminations ultérieures de la raison humaine se présentent comme chose vraiment bonne pour l'homme, avec le caractère d'une certitude absolue. Quand il s'agit de la pratique et de la détermination de ce qui est bon ou de qui est utile pour l'homme, il est rare qu'on ne trouve simultanément et du pour et du contre. Si donc les prescriptions ultérieures de la raison humaine ne devaient obliger et constituer l'acte de vertu que dans le cas de l'absolue certitude, on peut dire que ce cas ne se rencontrerait presque jamais. Et l'on voit, par là, ce qu'avait de subversif, dans l'ordre moral, la doctrine du faux probabilisme, voulant qu'on pût s'exempter de toute obligation, dès là qu'il y avait une ombre de probabilité que la chose prescrite pouvait n'être pas tout ce qu'il y avait de meilleur ou de plus à propos pour le sujet qui devait s'y soumettre. Avec une telle doctrine, il n'y avait plus de morale possible ; car il n'était plus aucune obligation qui pût résister à l'action dissolvante de ce probabilisme.

L'*ad primum* déclare que « la tempérance a pour objet les

concupiscences naturelles du boire et du manger et de l'union des sexes, lesquelles sont ordonnées au bien commun de la nature, comme les autres prescriptions légales sont ordonnées au bien commun moral » : le bien commun moral est constitué par les bons rapports de société que les hommes doivent avoir entre eux; et le bien commun physique par la prospérité des santés et la bonne propagation de la race.

L'*ad secundum* explique qu' « on peut entendre par nature de l'homme, soit celle qui lui appartient en propre, et, de ce chef, tous les péchés, du fait qu'ils sont contre la raison, sont aussi contre la nature, ainsi que le dit saint Jean Damascène, au second livre *(de la Foi orthodoxe,* ch. IV, XXX); soit celle qui est commune à l'homme et aux autres animaux, et, à ce titre, certains péchés spéciaux sont dits contre nature : c'est ainsi que se trouve contraire à l'union des deux sexes, naturelle pour tous les animaux, le rapport sexuel des hommes entre eux, qui est appelé tout spécialement du nom de vice contre nature ».

L'*ad tertium* répond que « cette objection procède des actes considérés en eux-mêmes » selon leurs espèces diverses qu'ils doivent à la diversité des objets sur lesquels ils portent. « De ce chef, en effet, il arrive, en raison des diverses conditions où les hommes peuvent se trouver, que certains actes sont des actes de vertu pour certains hommes, comme leur étant proportionnés et leur convenant, qui seront, pour d'autres, des actes vicieux, comme ne leur étant point proportionnés ». — Retenons ce dernier mot, qui est un mot vraiment d'or. Voilà donc ce qui constitue la raison d'acte vertueux et la raison d'acte vicieux, pour l'homme : ce qui lui est proportionné ou ce qui lui convient ; et ce qui ne lui convient pas ou ne lui est pas proportionné. Tout se ramène donc ici à une question de place, à une question d'ordre, comme déjà nous avions eu l'occasion de le faire observer, à propos de la première question où saint Thomas traitait de la moralité de l'acte humain (q. 18, art. I).

Tout être, en vertu de sa nature, est porté à quelque chose qui est pour lui son bien. C'est même en cela que se manifeste chez lui l'ordonnance tracée par Dieu de toute éternité au sujet de

tous les êtres qui sont; et, pour autant, toutes les lois de la nature coïncident avec la loi éternelle. Mais, dans l'homme, la loi de la nature ne se manifeste pas seulement sous forme d'inclination aveugle et nécessaire; elle se manifeste aussi, pour autant qu'il est homme, sous forme de lumière qui lui permet de se porter lui-même à ce qui est son bien, le sachant et le voulant. Tandis que les autres êtres accomplissent la loi éternelle d'une manière fatale par le poids de leur nature, l'homme doit l'accomplir, en vertu de sa nature aussi, mais d'une nature qui n'a pas que le caractère d'inclination ou de poids, qui a aussi le caractère de direction et de lumière. Cette lumière, cette direction, pour autant qu'elle existe naturellement dans l'homme, est précisément ce que nous appelons en lui la loi naturelle. Elle dit d'abord à l'homme qu'il doit chercher son bien; elle lui dit aussi quel est son bien qu'il doit chercher; et parmi ce bien, qui est le sien, et que le premier précepte de la loi naturelle lui marque qu'il doit toujours chercher, se trouve, formant l'objet d'un des seconds préceptes qui ne sont que l'explication immédiate du premier, le bien de la partie raisonnable de son être. En telle sorte que la loi naturelle lui dit tout de suite, qu'il doit, en toutes choses, agir comme sa raison le lui commande. Il est aussi des choses que sa raison lui commande tout de suite comme étant conformes à la raison; et ce sont toutes ces choses sans lesquelles soit sa vie comme individu, soit sa vie comme partie physique de ce tout qu'est le genre humain, ou comme membre de la société des hommes au milieu desquels il vit, serait absolument impossible. Manquer à l'une quelconque de ces prescriptions essentielles et immédiates de la raison serait pécher directement contre nature; car les actes de vertu que ces choses impliquent sont commandés expressément et immédiatement par la loi naturelle. La loi naturelle, ou la raison première commandera aussi de se conformer à toutes les prescriptions ultérieures de la raison individuelle ou collective déterminant selon la diversité des conditions ou des circonstances, ce qui pourra convenir ou ne pas convenir à la vie de tel individu soit comme individu, soit comme partie physique du genre humain, soit comme membre de la société. Mais la loi naturelle ou la raison première ne détermine

pas elle-même le détail de ces convenances. La raison de vertu ou de vice, dans ces sortes d'actes, ne se tirera donc point immédiatement de la loi naturelle ou de la raison dans son état de premier fonctionnement, si l'on peut ainsi dire; elle se tirera des déterminations ultérieures de la raison, soit individuelle, soit collective, ou aussi, et bien plus encore, de la détermination positive d'une autorité supérieure à la raison de l'homme, telle que Dieu Lui-même ou son Église. La raison de vertu ou de vice dépendra donc, ici, de lois positives surajoutées à la loi naturelle prise dans son sens strict. Mais la loi naturelle gardera, même alors, un rôle essentiel et primordial, qui sera de marquer qu'il faut, en effet, obéir à ces lois positives surajoutées, sous peine de ne plus être conforme à la première prescription de la loi naturelle pour l'homme, qui est qu'il doit agir selon que sa nature d'être raisonnable le demande : et précisément, sa nature d'être raisonnable lui demande de se conformer aux prescriptions de la raison soit individuelle soit collective, quand ces prescriptions émanent d'une raison saine et autorisée. — Ces prescriptions de la loi naturelle sont-elles les mêmes pour tous? Peuvent-elles être changées? Peuvent-elles être effacées du cœur des hommes? Nous allons examiner successivement chacun de ces trois points, qui nous marqueront comme les qualités ou les propriétés de la loi naturelle. — D'abord, le premier point.

C'est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si la loi de nature est une en tous les hommes?

Trois objections veulent prouver que « la loi de nature n'est pas une en tous les hommes ». — La première cite un texte du *Décret* (préface de Gratien), où « il est dit que *le droit naturel est ce qui est contenu dans la Loi et l'Évangile*. Or, ceci n'est pas commun à tous les hommes; parce que, suivant le mot de saint Paul *aux Romains*, ch. x (v. 16), *tous n'obéissent point à l'Évangile*. Donc la loi naturelle n'est pas une même loi dans

tous les hommes ». — La seconde objection fait remarquer que « *ce qui est conforme à la loi est appelé juste*, selon le mot d'Aristote au cinquième livre de l'*Éthique* (ch. I, n. 12; de S. Th., leç. 2). Or, il est dit, au même livre (ch. VII, nn. 4, 5; de S. Th., leç. 12), qu'il n'est rien qui soit tellement juste pour tous, qu'on ne trouve chez quelques-uns quelque divergence. Donc la loi même naturelle n'est pas identique dans tous les hommes ». — La troisième objection rappelle qu' « à la loi naturelle appartient ce à quoi l'homme est incliné selon sa nature, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 2, 3). Or, les divers hommes sont inclinés naturellement à des choses diverses : les uns, à la recherche des plaisirs; les autres, à la recherche des honneurs; et d'autres, à d'autres choses. Donc la loi naturelle n'est pas une même loi », contenant les mêmes prescriptions « dans tous les hommes ».

L'argument *sed contra* est le mot de « saint Isidore », qui « dit, dans ses *Étymologies* (liv. V, ch. IV) : *Le droit naturel est commun à toutes les nations* ». — Ce texte, comme aussi le texte du *Décret*, cité dans la première objection, nous montrent que la question actuelle est au fond la même que celle du droit naturel, bien que nous ne l'étudiions pas ici sous la raison de droit ou de juste, chose qui viendra plus tard dans le traité de la justice (cf. 2ª-2ªᵉ, q. 57, art. 2, 3).

Saint Thomas, au corps de l'article, nous va donner un exposé qui se réfère immédiatement à l'exposé de l'article précédent, le complétant en même temps qu'il en fait l'application la plus lumineuse, et qui constitue sans doute l'un des plus beaux exposés ayant trait aux principes les plus essentiels de la morale. « Ainsi qu'il a été dit plus haut, rappelle le saint Docteur (art. 2, 3), appartiennent à la loi de nature les choses auxquelles l'homme est incliné naturellement; parmi lesquelles, il est propre à l'homme d'être incliné à agir selon la raison. Or, il appartient à la raison de procéder » du général au particulier ou « de ce qui est commun à ce qui est propre. Toutefois ce n'est pas de la même manière qu'en agissent, en cela, la raison spéculative et la raison pratique. Parce qu'en effet la raison spéculative s'occupe surtout des choses nécessaires, où il est impossible que les choses soient autrement qu'elles sont, la vérité se trouve sans aucun

défaut dans les conclusions propres comme dans les principes communs. La raison pratique, au contraire, s'occupe des choses contingentes, parmi lesquelles sont les opérations humaines. Et voilà pourquoi, bien que dans les principes communs il y ait quelque nécessité, plus on descend aux choses qui sont propres plus le manque de vérité se rencontre. Il suit de là que dans les choses spéculatives, la vérité est la même pour tous, tant dans les principes que dans les conclusions, bien que parfois la vérité ne soit pas connue de tous dans les conclusions mais seulement dans les principes, qui portent le nom de *notions communes*. Dans les choses de l'action, au contraire, il n'est pas une même vérité ou une même rectitude pratique pour tous dans les choses particulières mais seulement dans les choses communes ; et chez ceux où la rectitude est la même dans les choses particulières, elle n'est pas également connue de tous ».

« On voit par là », résume et explique saint Thomas, « que s'il s'agit de principes communs de la raison soit spéculative soit pratique, la vérité ou la rectitude sera la même pour tous les hommes et également connue de tous. S'il s'agit des conclusions propres de la raison spéculative, la vérité sera la même pour tous, sans que pourtant elle soit également connue de tous. Il est vrai, en effet, pour tous les hommes, que le triangle a ses trois angles égaux à deux angles droits, quoique cette vérité ne soit pas connue de tous. Au contraire, pour les conclusions propres » ou particulières « de la raison pratique, ni la vérité ou la rectitude n'est la même pour tous » — et voilà pourquoi, disons-le en passant, il est si difficile, pour ne pas dire impossible, d'appliquer à deux cas individuels distincts une même solution, comme règle adéquate de conduite — « ni même auprès de ceux pour lesquels elle sera identique elle ne sera également connue de tous. Et, par exemple, il est juste et vrai, pour tous, qu'il faut agir selon la raison ». C'est là un des premiers principes qui découlent immédiatement du principe premier pour l'homme, qu'il doit chercher ce qui est bon pour lui et laisser ce qui est mauvais. « De ce principe », qu'il faut agir selon la raison, « découle comme conclusion propre » ou appliquée, « qu'il faut rendre les dépôts reçus. Et ceci, assurément, est vrai dans la plupart des

cas; mais il peut arriver, en certain cas, que ce sera dommageable, et par conséquent déraisonnable, de rendre un dépôt reçu; comme si quelqu'un redemandait son dépôt pour combattre sa patrie. Et cette sorte de défaut possible se rencontrera d'autant plus qu'on descendra davantage aux conditions particulières; comme s'il est marqué que le dépôt doit se rendre avec telle caution, ou de telle manière : plus, en effet, se multiplient les conditions particulières, plus aussi se multiplient les modes selon lesquels il pourra arriver que la chose ne soit plus juste et droite soit en rendant ce dépôt soit en ne le rendant pas ». — De là, nous le répétons, le caractère si délicat et si difficile de toute solution morale ayant à déterminer le bien ou le mal pour le détail de chaque action en particulier revêtue de toutes ses conditions individuantes. Nous sommes ici en pleine contingence; et, de vouloir imposer trop facilement des solutions générales, par mode de catégories, on court risque de fausser la vraie solution du cas particulier tel qu'en fait il se présente.

« Ainsi donc, conclut saint Thomas, il faut dire que la loi de nature, quant aux premiers principes communs, est la même pour tous et dans sa vérité et dans sa connaissance. Mais par rapport à certains principes propres, qui sont comme les conclusions des principes communs, s'il est vrai qu'elle est la même pour tous, dans la plupart des cas, et dans sa vérité et dans sa connaissance, il se peut toutefois qu'en certains cas plus rares, elle soit en défaut et quant à la vérité ou à la rectitude, en raison de certains empêchements particuliers (comme nous voyons aussi dans les choses de la nature les principes de la génération et de la corruption manquer leur effet, à cause de certains empêchements); et aussi quant à la connaissance : et cela, parce qu'il en est qui ont leur raison dépravée par la passion, ou par la mauvaise habitude, ou par une mauvaise disposition de la nature; c'est ainsi qu'autrefois chez les Germains le brigandage n'était pas réputé chose inique, bien qu'il soit expressément contre la loi de nature : le fait est rapporté par Jules César dans son livre *de la Guerre des Gaules* » (liv. VI, ch. XXIII).

L'*ad primum* explique que « ce mot » de Gratien, cité dans l'objection, « ne doit pas s'entendre en ce sens que tout ce qui

est contenu dans la Loi et l'Évangile soit de la loi de nature, alors que bien des choses s'y trouvent marquées, lesquelles sont au-dessus de la nature; mais en ce sens que tout ce qui est de la loi de nature s'y trouve pleinement enseigné. Aussi bien, Gratien, après avoir dit que *le droit naturel est ce qui est contenu dans la Loi et l'Évangile*, ajoute tout de suite, par mode d'exemple, *selon que chacun y reçoit l'ordre de faire aux autres ce qu'il veut qu'on lui fasse* ».

L'*ad secundum* explique également, dans le sens du corps de l'article, le mot d'Aristote. « Ce mot doit s'entendre des choses qui sont justes naturellement, non pas à titre de principes communs, mais à titre de conclusions qui en dérivent : lesquelles demeurent justes dans la plupart des cas, mais se trouvent en défaut dans quelques-uns ».

L'*ad tertium* dit que « si la raison, dans l'homme, domine et commande aux autres puissances, il faut aussi que toutes les inclinations naturelles ayant trait aux autres puissances soient ordonnées selon la raison. Et voilà pourquoi ceci est pour tous universellement vrai, que toutes les inclinations des hommes doivent être dirigées selon la raison ». C'est là, nous l'avons dit, un des premiers principes, et même, par ordre de dignité, le premier, qui découle du tout premier constitué par la raison même de *ce qui est bon*, comme le tout premier principe spéculatif est constitué par la raison de *ce qui est*.

La loi naturelle est constituée par les premiers principes existant naturellement dans la raison pratique et dirigeant par leur lumière les actions de l'homme. Ces premiers principes, basés sur la nature de l'homme, ne font pas autre chose que traduire sous forme de précepte, en les subordonnant comme sa nature l'exige, les inclinations naturelles qui sont dans l'homme. Tant qu'on s'en tient à ce que ces inclinations ont de général, si l'on peut ainsi dire, ou qui visent les actions qui sont communes à tous les hommes, les préceptes de la loi naturelle gardent un caractère absolu d'identité dans tous les hommes et sont connus de tous ou universellement. Mais, à mesure qu'on descend aux diversités qui distinguent les hommes entre eux dans leur mode

d'agir, les préceptes de la loi naturelle perdront de leur caractère d'absolue identité ou d'universelle connaissance. Il arrivera même un moment où la raison, par elle-même, selon qu'elle se retrouve en tous les hommes, universellement, ne déterminera rien au sujet de tel ou tel cas particulier, mais la détermination sera l'œuvre exclusive de la raison de tel ou tel individu humain, ou de tel ou tel groupe d'hommes : dans ce cas, l'on n'aura plus qu'une détermination d'ordre positif, qui se distinguera, par conséquent, selon les divers individus ou les divers groupes. Mais ceci n'a plus rien à voir avec la loi naturelle proprement dite, sinon d'une façon très éloignée et selon que la loi naturelle commande de se tenir à toute prescription ou détermination de la raison humaine raisonnable ou autorisée. — Deux nouvelles questions se posent, qui seront le complément de celle que nous venons de voir. Il s'agit de déterminer si les prescriptions de la loi de nature peuvent être changées ; si elles peuvent être effacées du cœur des hommes. — D'abord, le premier point. Il va faire l'objet de l'article qui suit.

Article V.

Si la loi de nature peut être changée ?

Trois objections veulent prouver que « la loi de nature peut être changée ». — La première arguë de ce qu' « il est dit, dans l'*Ecclésiastique*, ch. XVII (v. 9) : *Il leur a encore donné la science, et Il les a mis en possession de la loi de vie;* et, là-dessus, la glose ajoute : *Il voulut faire écrire la lettre de la Loi pour corriger la loi naturelle.* Or, ce que l'on corrige est changé. Dònc la loi naturelle peut être changée ». — La seconde objection, particulièrement délicate, fait observer que « la mise à mort de l'innocent, et aussi l'adultère et le vol sont contre la loi naturelle. Or, ces choses-là se trouvent avoir été changées par Dieu. C'est ainsi que Dieu ordonne à Abraham de mettre à mort son fils innocent, comme on le voit dans la *Genèse*, ch. XXII ; de même, Il ordonna aux Juifs d'enlever les objets qu'ils avaient

empruntés aux Égyptiens, ainsi qu'il est marqué dans l'*Exode*, ch. XII ; Il ordonna aussi à Osée de prendre une femme de prostitution, comme on le voit dans le livre d'Osée, ch. I. Donc la loi naturelle peut être changée ». — La troisième objection cite un texte de « saint Isidore », qui « dit, au livre des *Étymologies* (liv. V, ch. IV), que *la possession commune de toutes choses et la même liberté pour tous sont de droit naturel*. Or, nous voyons que ces choses-là ont été changées par les lois humaines. Donc il semble que la loi naturelle est chose muable ».

L'argument *sed contra* est un texte du *Décret* (dans la préface), où « il est dit : *Le droit naturel est contemporain de la créature raisonnable; ni il ne change avec le temps; mais il demeure immuable* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « on peut entendre d'une double manière, que la loi naturelle change. — D'abord, en ce sens qu'on y ajoute certaines choses. Et, de cette sorte, rien n'empêche que la loi naturelle change. Il est, en effet, une foule de choses qui ont été ajoutées en plus de la loi naturelle, pour l'utilité de la vie humaine, tant par la loi divine qu'aussi par les lois humaines ». La loi naturelle, nous l'avons dit, ne comprend que les prescriptions de la raison, portant sur ce que la nature de l'homme incline tous les hommes à faire toujours et partout de la même manière, ou presque toujours et presque partout. Or, le propre de l'homme, en raison même de sa nature d'être raisonnable et libre, est de pouvoir, sur ce fond commun d'action humaine, broder de nouveaux modes d'action qui seront de plus en plus variés et pour ainsi dire à l'infini, à mesure que se multipliera et que se développera l'activité libre de l'être humain. Et ces nouveaux modes d'action peuvent ou doivent même souvent être l'objet d'une détermination soit d'une raison plus ou moins autorisée parmi les hommes, soit même de la raison divine intervenant positivement. — « D'une autre manière, on peut entendre le changement de la loi naturelle par mode de soustraction, en ce sens que quelque chose qui aurait été d'abord selon la loi naturelle cesserait dans la suite d'être selon cette loi. De cette sorte, s'il s'agit des premiers principes de la loi de nature, cette loi est absolument immuable » : aucune pres-

cription ultérieure ne peut être contraire à ces premières prescriptions. « Que s'il s'agit des préceptes seconds, que nous avons dit être comme certaines conclusions propres » ou particulières « et toutes proches des premiers principes, la loi naturelle n'est point changée en telle sorte que ce qu'elle prescrit ne continue toujours d'être juste dans la plupart des cas. Cependant, un changement peut s'y produire en quelque cas particulier, et d'ailleurs rarement, pour certaines causes spéciales qui empêchent l'observance de tels préceptes, ainsi qu'il a été dit plus haut » (art. préc.) : dans ce cas, les prescriptions ultérieures qui modifient les prescriptions de la loi naturelle ne sont que l'application d'un principe supérieur de la loi naturelle elle-même, savoir que si une chose qui est ordinairement conforme à la raison ne l'est pas dans tel cas particulier, cette chose doit être laissée dans ce cas particulier.

L'*ad primum* explique que « la loi écrite est dite avoir été donnée pour corriger la loi de nature, ou parce que la loi écrite a suppléé au manque de la loi de nature ; ou parce que la loi de nature se trouvait, sur certains points, dans le cœur de certains hommes, corrompue jusqu'à leur faire regarder comme bon ce qui est naturellement mauvais : et une telle corruption avait besoin d'être corrigée ».

L'*ad secundum* doit être soigneusement noté. Nous y voyons comment les faits que citait l'objection et qui paraissaient si troublants ne touchent pas à la loi naturelle. — Pour le premier fait, saint Thomas rappelle que « la mort naturelle atteint tous les hommes sans exception, qu'ils soient innocents ou coupables. Et cette mort est infligée par la puissance divine en raison du péché originel, selon cette parole du premier livre des *Rois*, ch. II (v. 6) : *C'est le Seigneur qui donne la mort et qui donne la vie*. Il s'ensuit que sur l'ordre de Dieu la mort peut être infligée à tout homme sans injustice, que cet homme soit innocent ou coupable. — Pareillement, l'adultère est l'union de l'homme avec une femme qui est celle d'un autre, assignée à cet autre de par la loi que Dieu a établie. Il s'ensuit que si un homme s'approche de n'importe quelle femme, sur l'ordre de Dieu, il n'y a plus ni adultère ni fornication. — La même raison s'applique au

vol, qui est constitué par le fait de prendre ce qui appartient à autrui. Or, quoi que ce soit qu'un homme prenne par ordre de Dieu, Maître de toutes choses, cela n'est point une chose prise contre la volonté du maître, en quoi consiste la raison de vol. — Et, d'ailleurs, ajoute saint Thomas, ce n'est pas seulement dans les choses humaines que tout ce que Dieu ordonne revêt le caractère de droit ; mais même dans les choses naturelles, tout ce que Dieu y accomplit est en quelque sorte naturel pour elles, ainsi qu'il a été dit dans la Première Partie » (q. 105, art. 6, *ad 1um.*). — On le voit, dans ces divers cas dont parlait l'objection, et dans tous les cas qui pourraient leur ressembler, il n'y a aucunement à parler de changement dans la loi naturelle, comme lorsqu'il s'agissait de la dispense par rapport au dépôt reçu et non rendu. Dans ce dernier cas, le dépôt n'est point rendu, tout en gardant sa raison de dépôt, qui par conséquent demande à être rendu ; mais il n'est pas rendu accidentellement, et cela devient permis pour des raisons spéciales. Dans les cas de l'objection actuelle, l'objet de la loi naturelle n'existe plus ; car nous n'avons plus ni un *innocent* mis à mort, ni une personne ou une chose *étrangère* dont on s'emparerait. On agit, en effet, au nom et sur l'ordre de Celui devant qui nul n'est innocent, et à qui tout appartient. Ces sortes de cas se trouvent donc en dehors de la loi qui demeure sans aucun changement en elle-même.

L'*ad tertium* fait observer qu' « une chose peut être dite de droit naturel d'une double manière : ou bien, parce que la nature y incline, comme, par exemple, qu'il ne faut point faire injure à quelqu'un ; ou parce que la nature ne prescrit pas le contraire : auquel sens on pourrait dire qu'il est de droit naturel que l'homme soit nu », non pas que la nature l'incline à cela, mais « parce que la nature n'a point donné à l'homme de vêtements, lesquels ont été introduits par l'art. C'est de cette manière que *la possession commune de toutes choses et la même liberté pour tous* sont dites être de droit naturel, en ce sens que la distinction des possessions et la servitude n'ont pas été faites par la nature, mais par la raison des hommes pour l'utilité de la vie humaine. D'où il suit qu'en cela la loi naturelle n'a été changée que par mode d'addition ».

La loi naturelle ne donnant aux hommes que des prescriptions générales qui regardent les actions communes à tous les hommes, et les hommes pouvant varier leur mode d'agir à l'infini, il s'ensuit qu'une infinité de prescriptions ont pu très légitimement être ajoutées à la loi naturelle sans la modifier en rien dans ce qui la constitue. D'ailleurs, même en ce qui la constitue essentiellement, si elle est absolument immuable dans ses premiers principes ou ses préceptes immédiatement rattachés au tout premier principe, elle n'est pas sans souffrir des applications diverses, en certains cas très rares, pour ce qui est des conclusions qui découlent de ces principes, d'une façon assez immédiate pour s'imposer ordinairement à tous. Dans ces cas, la loi, tout en gardant sa vertu ordinaire et générale, cesse de s'appliquer accidentellement. — Une dernière question nous reste à examiner : la loi naturelle peut-elle jamais s'effacer du cœur des hommes, ou s'y trouve-t-elle gravée de façon indélébile?

Saint Thomas nous va répondre à l'article qui suit.

Article VI.

Si la loi de nature peut être abolie du cœur des hommes?

Trois objections veulent prouver que « la loi de nature peut être abolie du cœur des hommes ». — La première en appelle à « la Glose », qui, « sur ce texte de l'Épître *aux Romains*, ch. II (v. 14) : *Les nations, qui n'avaient point de loi*, etc., dit que *dans l'homme intérieur, renouvelé par la grâce, se trouve inscrite la loi de justice que la faute avait effacée*. Or, la loi de justice est la loi de nature. Donc la loi de nature peut être effacée ». — La seconde objection fait remarquer que « la loi de grâce est plus efficace que la loi de nature. Or, la loi de grâce peut être détruite par la coulpe. Donc, à plus forte raison, la loi de nature peut aussi être effacée ». — La troisième objection note que « ce qui est statué par la loi est tenu pour juste. Or, il est une foule de choses qui sont statuées par les hommes

contre la loi de nature. Donc la loi de nature peut être abolie du cœur des hommes ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Augustin », qui « dit, au second livre des *Confessions* (ch. IV) : *Votre loi est écrite dans les cœurs des hommes, et jamais aucune iniquité ne pourra la détruire*. Or, la loi écrite dans les cœurs des hommes est la loi naturelle. Donc la loi naturelle ne peut pas être détruite ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par nous rappeler qu'il est dans la loi naturelle une certaine diversité de préceptes. « Ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 4, 5), à la loi naturelle appartiennent d'adord certains préceptes très généraux, qui sont connus de tous; puis, certains préceptes secondaires plus appropriés, qui sont comme les conclusions prochaines des principes. — Si donc il s'agit des principes premiers communs, la loi naturelle ne peut en aucune manière être effacée du cœur des hommes, universellement; elle est cependant effacée, dans telle action particulière, selon que la raison est empêchée d'appliquer le principe commun à cette action particulière par la concupiscence ou par toute autre passion, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 77, art. 2). — Quant aux autres préceptes secondaires, la loi naturelle peut être effacée du cœur des hommes », même universellement : « soit en raison de mauvaises doctrines, de la même manière que dans les sciences spéculatives existent aussi des erreurs par rapport aux conclusions nécessaires; soit aussi en raison de mauvaises habitudes ou de mauvaises dispositions, comme il est arrivé que certains hommes n'estimaient pas que le brigandage fût un péché (cf. art. 4), ou même les vices contre nature, ainsi que l'Apôtre le dit dans l'Épître *aux Romains*, ch. I » (v. 24 et suiv.).

Voilà donc en quel sens la loi naturelle doit être tenue pour indélébile. — Il est un premier principe, celui qui est dans l'ordre pratique ce qu'est dans l'ordre spéculatif le principe de contradiction (cf. art. 2), qui ne peut absolument pas, ni en aucun sens, disparaître du cœur des hommes, soit à titre de principe abstractivement connu, soit à titre de principe appliqué *hic et nunc*. Ce principe, comme nous l'avons vu, se formule

ainsi : *Ce qui est bon doit être pris : ce qui est mauvais doit être rejeté.* Tout ce qu'un homme fait, et quoi qu'il fasse, il le fait en vertu de ce principe. — De ce principe découlent immédiatement, pour l'homme, trois autres principes, lui disant que *ce qui conserve sa vie individuelle*, et *ce qui conserve l'espèce*, et *ce qui favorise sa raison* sont choses bonnes (cf. art. 2). Ces principes sont, pour l'homme, de tout premiers principes, qui n'ont pas besoin d'être démontrés. Ils sont connus de tous ; et jamais ils ne peuvent être effacés de la raison d'un homme quelconque, d'une façon universelle. Ils peuvent cependant être obnubilés, dans la pratique, par rapport à tel cas particulier, en raison de la passion qui l'emporte sur la raison et l'amène à juger pratiquement contrairement à la science abstraite ou à la connaissance des principes, que cependant elle conserve toujours en elle (cf. q. 77, art. 2). C'est même là ce qui explique le péché, comme il a été dit plus haut (*ibid.*). — A côté de ces premiers principes, viennent ensuite dans la loi naturelle certaines déductions premières, qui commencent à porter sur le mode dont est conservé ce bien qu'est *la vie individuelle*, et ce bien qu'est *la vie de l'espèce*, et ce bien qu'est *la vie de la raison*. Ces déductions, même en tant qu'elles se rapprochent des tout premiers principes et appartiennent, pour autant, d'une façon stricte, à la loi naturelle, ne sont déjà plus absolument à l'abri de la corruption. Elles peuvent s'effacer de la raison de certains hommes, non seulement dans tel cas particulier où la passion les porterait à agir contre les données de leur raison, mais d'une façon universelle, en telle sorte que la connaissance de ces principes déduits n'existe déjà plus en eux. — Telle est la doctrine de saint Thomas sur cette grande question de la permanence et de la vertu de la loi naturelle parmi les hommes, l'une des plus délicates assurément et des plus essentielles qui puissent se poser dans les choses de la vie morale. Et l'on aura remarqué quelle radieuse clarté le génie de saint Thomas a su projeter sur cette question.

L'*ad primum* dit que « la coulpe efface la loi de nature dans la particularité d'un cas, mais non dans sa lumière universelle, sauf peut-être en ce qui est des seconds préceptes, de la manière qui a été expliquée ».

L'*ad secundum* répond que « si la grâce est plus efficace que la nature, cependant la nature est plus essentielle à l'homme, et, par suite, elle est plus indélébile ».

L'*ad tertium* fait observer que « l'objection porte sur les seconds préceptes de la loi de nature, contre lesquels certains législateurs ont fait des statuts qui étaient iniques ».

La loi naturelle est cette lumière innée de la raison pratique, dans l'homme, qui est appelée à faire que l'homme se dirige lui-même et produise sciemment des actions, qui seront, par voie d'action consciente, l'exécution de la loi éternelle, comme les actions naturelles, produites par les agents naturels en vertu de leur inclination naturelle, sont l'exécution de cette même loi par mode d'action inconsciente. Le premier principe de cette raison pratique ou le précepte de cette loi naturelle est celui qui repose sur la raison même de bien, au sens métaphysique de ce mot, comme le premier principe de la raison spéculative est celui qui repose sur la raison d'être. Il consiste à proclamer que ce qui est bon doit être pris par l'homme et que ce qui n'est pas bon doit être laissé par lui. Ce principe porte tous les autres; et les autres n'en sont que des applications plus ou moins immédiates. Les premières applications qui en sont faites dans l'homme sont la proclamation du triple bien superposé qui convient à sa nature : savoir que cela est bon, pour lui, qui conserve sa vie physique individuelle, ou la parfait; et aussi ce qui conserve cette vie dans l'espèce humaine; et aussi ce qui favorise sa vie d'être raisonnable. Tout ce qui sera essentiel à la conservation de cette triple vie sera proclamé chose bonne par la raison pratique de tout homme, d'une façon subordonnée cependant, en telle sorte que d'abord viendra le bien de la raison, puis le bien de l'espèce, puis le bien de l'individu. De ces trois premiers principes et de leur subordination viendront, par voie de conséquences plus ou moins éloignées, toutes les prescriptions ou déterminations de la raison pratique affirmant que telle chose est ou n'est point bonne pour tel homme. A mesure qu'on s'éloignera des premiers principes ou des choses qui regardent pour tous le bien de l'individu, le bien de l'espèce et le bien de la raison, on pénétrera dans la

zone des déterminations positives pouvant varier à l'infini suivant la diversité des conditions particulières des divers hommes. La loi naturelle prescrira bien en général de se tenir à toute détermination faite par une raison raisonnable ou autorisée; mais elle-même ne contiendra expressément aucune détermination de cette sorte. Aussi bien ces déterminations pourront être changées suivant les divers cas, sans que la loi naturelle en elle-même y soit aucunement intéressée. Quant à ses propres prescriptions, elles ne peuvent jamais changer, s'il s'agit des tout premiers principes. Parmi les premières conclusions qui en découlent, il sera très rare qu'une modification se produise et en suspende l'universelle application; quelquefois cependant, et en raison de conditions aussi spéciales qu'elles seront rares, la chose pourra se produire. Quant à la permanence de la loi naturelle, comme lumière éclairant chaque homme dans ses actions humaines, elle est absolue en ce qui est du tout premier principe; elle l'est aussi, comme lumière générale, pour ce qui est des premiers principes découlant du tout premier; mais quelquefois cette lumière générale peut être obnubilée, dans tel cas particulier, par la passion : elle l'est, par rapport au bien de la raison, toutes les fois qu'on pèche; par rapport au bien de l'espèce, quand on pèche contre nature; et par rapport au bien physique de l'individu, si, par exemple, un homme se suicide. Mais, dans ces divers cas, la lumière du principe en lui-même demeure : sa vertu ou son efficacité pratique est seulement paralysée et empêchée. D'autres fois, et s'il s'agit non plus des tout premiers principes, mais des conclusions même très immédiates qui en découlent, il se pourra que non seulement la lumière du principe soit momentanément obnubilée et sa vertu paralysée, mais aussi totalement éteinte et détruite en certains hommes : au point que ces hommes-là considéreront comme chose bonne, même dans leur raison pratique générale, ce qui en réalité est chose mauvaise et condamnée par la loi naturelle. Ces cas sont nécessairement rares et supposent toujours une dépravation qui atteint en quelque sorte la nature elle-même.

Nous avons dit que la loi naturelle, parce qu'elle ne comprend que les prescriptions essentielles et communes à tous les hommes, laissait la place, dans le détail de la vie humaine, à des prescriptions ultérieures, fruit varié de la raison des divers hommes. Nous devons maintenant nous occuper de ces prescriptions. Elles constituent l'objet même de ce que nous appelons d'un nom générique la loi humaine. « Au sujet de cette loi humaine, nous considérerons : premièrement, cette loi en elle-même (q. 95); secondement, son pouvoir (q. 96); troisièmement, la possibilité du changement pour elle » (q. 97).

D'abord, de la loi humaine en elle-même. — C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XCV.

De la loi humaine en elle-même.

Cette question comprend quatre articles :

1° De l'utilité de la loi humaine.
2° De son origine.
3° De sa qualité.
4° De sa division.

Article Premier.

S'il était utile que des lois fussent posées par les hommes?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'était pas utile que des lois fussent posées par les hommes ». — La première arguë de ce que « l'intention de toute loi est que par elle les hommes deviennent bons, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 92, art. 1). Or, les hommes seront mieux amenés au bien, s'ils y viennent par leur volonté à l'aide de monitions, que si on les y contraint par des lois. Donc il n'était point nécessaire de poser des lois ». — La seconde objection cite une parole d' « Aristote », qui « dit, au cinquième livre de l'*Éthique* (ch. IV, n. 7; de S. Th., leç. 6), que *les hommes se réfugient auprès du juge comme auprès de la justice vivante*. Or, la justice vivante est meilleure que la justice inanimée contenue dans les lois. Donc il serait bien mieux que l'ordre de la justice fût confié au jugement des juges, plutôt que d'établir des lois à ce sujet ». — La troisième objection remarque que « toute loi est un principe de direction pour les actes humains, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. 90, art. 1, 2). Or, parce que les actes humains consistent dans les choses particulières, qui sont infinies, ce qui regarde

la direction des actes humains ne peut être connu comme il convient que par quelque sage qui tient compte du détail. Il suit de là qu'il serait beaucoup mieux que les actes humains fussent dirigés par le jugement des sages que par l'établissement d'une loi. Donc il n'était point nécessaire qu'il y eût des lois humaines ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Isidore », qui « dit, au livre des *Étymologies* (liv. V, ch. xx) : *Les lois ont été faites pour que leur crainte retînt l'audace des hommes, que l'innocence fût en sûreté au milieu des méchants, et que les méchants eux-mêmes vissent refréné, par la crainte des supplices, leur pouvoir de nuire.* Or, toutes ces choses sont des plus nécessaires au genre humain. Donc il était nécessaire qu'il y eût des lois humaines ».

Au corps de l'article, saint Thomas débute par une remarque, assurément constante parmi les hommes, mais dont la vérité ne pouvait être rappelée plus à propos, car elle va commander toute la solution du point de doctrine qui nous occupe. « Ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. 63, art. 1 ; q. 94, art. 3), l'homme a naturellement une certaine aptitude à la vertu ; mais la perfection même de la vertu doit arriver à l'homme par le moyen d'une discipline. C'est ainsi, du reste, que nous voyons l'homme user d'une certaine industrie pour subvenir à ses besoins », même d'ordre matériel, « comme dans la nourriture et le vêtement, dont la nature lui a donné les premiers moyens d'y pourvoir, c'est-à-dire la raison et les mains, mais non point ce qui en est l'achèvement complet, à la différence des autres animaux qui ont reçu de la nature totalement ce qui les couvre et les nourrit. Or, par rapport à cette discipline » qui doit le parfaire dans la vertu, « l'homme ne saurait facilement se suffire à lui-même. C'est qu'en effet, la perfection de la vertu consiste surtout à retirer l'homme des plaisirs défendus, auxquels les hommes se sentent portés de préférence, notamment les jeunes gens, auprès desquels la discipline est plus particulièrement efficace. Aussi bien faut-il que cette discipline qui doit conduire les hommes à la vertu leur soit communiquée du dehors. Et il est très vrai que s'il s'agit des jeunes gens portés aux actes des vertus, soit en raison de la bonne disposition de leur nature, ou par de

bonnes habitudes, ou plus encore par une grâce de Dieu, une discipline paternelle, qui se traduit sous forme de monitions, suffira. Mais, parce qu'il se rencontre des natures perverses et portées aux vices, que les paroles n'arrivent pas facilement à émouvoir, il était nécessaire de les retenir sur la pente du mal par la force et par la crainte, afin qu'au moins de cette manière, empêchés de mal faire, ils ne troublassent point la vie des autres, et qu'eux-mêmes, finissant par s'habituer ainsi, en arrivassent à s'acquitter volontairement de ce qu'ils accomplissaient d'abord par un motif de crainte, et devinssent enfin vertueux. Cette discipline qui force à bien faire par la crainte des peines est précisément la discipline des lois. Aussi bien il était nécessaire pour la paix des hommes et pour la vertu, que des lois fussent posées; car, suivant le mot d'Aristote au premier livre des *Politiques* (ch. II, n. 12; de S. Th., leç. I), *si l'homme, quand il est perfectionné par la vertu, est le meilleur des animaux, pareillement aussi, quand il n'a plus de loi ni de justice, il est le pire de tous;* et cela », ajoute saint Thomas, expliquant cette profonde pensée du philosophe grec, « parce que l'homme a les armes de la raison pour assouvir ses passions et ses cruautés, que les autres animaux n'ont pas ».

C'est donc pour perfectionner les hommes dans la vertu, ou pour leur faire atteindre, dans leur universalité, une plus grande somme de bien moral, à tout le moins pour les retenir sur la pente du mal et rendre possible entre eux les rapports de société, qu'il a été nécessaire qu'il existe, parmi eux, des lois, au sens formel de ce mot, c'est-à-dire des prescriptions de la raison pratique, émanant d'une autorité sociale pouvant y apporter une sanction pleine et efficace, même par voie de coercition.

L'*ad primum* accorde que « les hommes bien disposés sont amenés à la vertu d'une meilleure manière par les monitions s'adressant à leur volonté, que par la contrainte; mais il en est d'autres, mal disposés, qui ne sont conduits à la vertu qui si on les y force ».

L'*ad secundum* déclare, « conformément à ce que dit Aristote, au premier livre de sa *Rhétorique* » (ch. I, n. 7), qu' « *il est mieux de disposer toutes choses par la loi, que de s'en remettre*

au bon plaisir des juges. Et cela, pour trois raisons. — D'abord, parce qu'il est plus facile de trouver un petit nombre d'hommes sages, aptes à faire de bonnes lois, que cette multitude qui serait requise pour juger de chaque cas en particulier. — Secondement, parce que ceux qui font les lois considèrent avec mûre et longue réflexion ce qui doit être prescrit par la loi; tandis que les jugements portant sur les faits particuliers doivent se faire à l'improviste selon que les cas se présentent. Or, il est plus facile de voir ce qui est juste, à la lumière de plusieurs faits » comparés ensemble et suivis de longue main, « qu'à la lumière d'un seul fait. — Troisièmement, parce que les législateurs jugent en général et pour l'avenir; tandis que les hommes préposés aux jugements jugent des choses présentes, pour lesquelles ils ont des sentiments d'amour ou de haine ou de cupidité, et par là leur jugement est » souvent « dépravé. — Ainsi donc, parce que la justice vivante du juge ne se trouve qu'en un petit nombre, et qu'elle est flexible » ou accessible à la corruption, « à cause de cela il a été nécessaire que partout où la chose est possible, la loi détermine ce qui doit être jugé, et qu'on ne laisse que très peu de chose au bon plaisir des hommes ».

L'*ad tertium* complète la réponse si importante que nous venons de lire. « Il est des choses particulières, déclare saint Thomas, qui ne peuvent point tomber sous la loi. *Ces choses-là doivent être confiées aux juges*, ainsi que le dit Aristote au même endroit (*Éthique*, liv. V, ch. IV, n. 8; de S. Th., leç. 6); comme, par exemple, que *telle chose a été faite ou n'a pas été faite*, et autres choses de ce genre ».

Cet *ad tertium*, joint à l'*ad secundum* et au corps de l'article, nous permet de préciser le rôle de ce que nous avons entendu appeler du nom de justice animée ou vivante et du nom de justice inanimée. La justice inanimée, c'est la lettre de la loi, selon qu'elle existe en elle-même, objectivement considérée et abstraction faite de la personne qui l'édicte ou de ceux qui ont charge de veiller à son observation. La justice animée, c'est, parmi les hommes, tout être raisonnable appliquant sa raison à déterminer, par rapport à un autre être raisonnable, ce que celui-ci doit faire ou ce qu'il a fait, et ayant autorité pour cela, soit qu'il

ait cette autorité par nature, soit qu'il l'ait de toute autre manière. La justice animée parfaite est celle qui se trouve dans la personne même du législateur, ayant le droit d'édicter la loi, pouvant connaître des actions soumises à cette loi, et veillant lui-même à ce que les sanctions de la loi reçoivent leur entière application. Dans ce cas, le triple pouvoir législatif, judiciaire et exécutif est réuni dans la même personne. Toutefois, quand il s'agit d'une société un peu étendue, il devient facilement impossible qu'un même homme s'occupe ainsi de tout ce qui a trait au bien de la justice. Dans ce cas, il faudra qu'au moins le pouvoir judiciaire se divise et se répartisse entre plusieurs sujets plus ou moins nombreux selon la multiplicité des faits qu'il s'agira de juger. Mais ce pouvoir judiciaire n'est qu'une dépendance du pouvoir législatif, qui doit demeurer un le plus possible. Le pouvoir judiciaire, en effet, n'a pas à déterminer ce qui doit ou ne doit pas être fait; mais seulement si telle chose a été faite et la nature ou la qualité morale de ce qui a été fait. Quant à ce qui doit ou ne doit pas être fait, parmi les membres de telle société, seul le pouvoir législatif a le droit de le déterminer. Et s'il est vrai que ce pouvoir doit tenir compte des contingences, pour que sa loi risque le moins possible d'être inapplicable ou injuste, il est vrai aussi qu'il doit se tenir au-dessus d'elles, pour que la complaisance à l'endroit des individus ou des intérêts particuliers ne l'amène point à trahir, consciemment ou inconsciemment, l'intérêt général ou le bien commun, règle suprême de toute loi. Il est bon de noter aussi qu'entre la justice inanimée qu'est la lettre de la loi et l'application de cette loi aux cas pouvant tomber sous elle, il y a place pour cette sorte de justice animée qu'est l'interprète de la loi, que cet interprète soit l'auteur même de la loi, ou le juge chargé de l'appliquer, ou même les simples particuliers usant de leur raison conformément au droit supérieur et primordial de la loi naturelle. Mais ce rôle d'interprète, surtout quand il s'agit des particuliers, ou à mesure qu'on s'éloigne de l'auteur même de la loi et qu'on se rapproche des intérêts privés de ceux qui doivent l'observer, devient très délicat, et peut facilement dégénérer en ministère de prévarication; comme il était arrivé pour

ces casuistes, dont les propositions furent condamnées par Alexandre VII, le 24 septembre 1665 et le 18 mars 1666, et par Innocent XI, le 2 mars 1679, à tout le moins parce que scandaleuses et pernicieuses dans la pratique [1].

L'homme, qui porte en lui naturellement les germes des vertus, ne peut arriver à la perfection de la vertu que s'il y est aidé par une formation venue du dehors. Et si tous les hommes portaient en naissant une égale disposition à la vertu, ou se trouvaient dans les mêmes conditions naturelles ou surnaturelles qui en rendraient facile la pratique parfaite, il pourrait suffire d'un régime paternel à base de monitions toutes suaves accompagnées de récompenses. Mais il n'en est pas ainsi et trop nombreux sont parmi les hommes ceux que la crainte du châtiment est seule capable de retenir sur la pente du mal. De là une nécessité inéluctable d'établir parmi les hommes le régime de la loi s'imposant au nom d'une autorité souveraine, ayant le droit absolu de commander, de défendre, de permettre et de punir. C'était le seul moyen de rendre possible la société de la cité, en y assurant, d'une manière suffisante, la paix et le bien des citoyens. — Ces lois humaines, qui sont ainsi portées pour le bien de la cité, quel est leur fondement? Pouvons-nous, devons-nous dire qu'elles dérivent toutes de la loi naturelle?

Saint Thomas nous va répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si toute loi posée par les hommes dérive de la loi naturelle?

Nous avons ici quatre objections. Elles veulent prouver que « ce n'est pas toute loi posée par les hommes, qui dérive de la

1. Ces propositions sont reproduites en deux groupes distincts dans l'*Enchiridion* de Denzinger. Seulement, en tête de chacun des deux groupes, se trouvent, dans la dixième édition revue et augmentée par le P. Bonnwart, S. J., les mots *Errores Jansenistarum*. Il est avéré que ce n'a été là que la substitution fortuite d'un mot pour un autre. Au lieu de *Jansenistarum* c'est *probabilistarum* qu'il faut lire. Et, en effet, qu'eût dit Pascal s'il eût vu de telles propositions attribuées aux Jansénistes.

loi naturelle ». — La première arguë d'un mot d' « Aristote », qui « dit, au cinquième livre de l'*Éthique* (ch. VII, n. 1 ; de S. Th., leç. 12), que *le juste légal est ce qui, avant d'être posé, pouvait indifféremment être pris ou être laissé*. Or, dans les choses qui viennent de la loi naturelle, il n'est pas indifférent qu'on les prenne ou qu'on les laisse. Donc ce qui est statué par les lois humaines ne dérive pas toujours de la loi naturelle ». — La seconde objection fait observer que « le droit positif se divise contre le droit naturel, comme on le voit par saint Isidore, au livre des *Étymologies* (liv. V, ch. IV), et par Aristote, au cinquième livre de l'*Éthique* (endroit précité). Or, les choses qui dérivent des principes communs de la loi naturelle, à titre de conclusions, appartiennent à la loi de nature, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 94, art 4). Donc les choses qui appartiennent à la loi humaine ne dérivent point de la loi de nature ». — La troisième objection note que « la loi de nature est la même chez tous les hommes. Aristote dit, en effet, au cinquième livre de l'*Éthique* (endroit précité), que *le juste naturel est ce qui a partout la même vigueur*. Si donc les lois humaines dérivaient de la loi naturelle, il s'ensuivrait qu'elles aussi seraient les mêmes chez tous les hommes ; ce qui est manifestement faux ». — La quatrième objection, d'un intérêt souverain, dit que « pour les choses qui dérivent de la loi naturelle, on peut en assigner quelque raison. Or, *de toutes les choses qui ont été fixées par la loi de la part des anciens, on ne peut point toujours rendre raison*, comme il est marqué dans le Droit. Donc il n'est pas vrai que toutes les lois humaines dérivent de la loi naturelle ».

L'argument *sed contra* est le mot de « Cicéron », qui « dit, dans sa *Rhétorique* (liv. II, ch. VIII) : *Ce sont les choses parties de la nature et éprouvées par la coutume qui sont devenues l'objet de la sainteté des lois* ».

Au corps de l'article, saint Thomas part du mot si vrai de « saint Augustin », qui « dit, au premier livre du *Libre Arbitre* (ch. V), qu'*une loi qui ne serait pas juste ne semble pas être une loi*. Il suit de là que c'est dans la mesure où elle participe la justice qu'une loi a la vertu de la loi. Or, dans les choses humaines, on dit être juste ce qui est droit selon la règle de la

raison. D'autre part, la première règle de la raison est la loi de nature, ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit plus haut (q. 91, art. 2, *ad* 2um). Par conséquent, toute loi posée par les hommes a raison de loi dans la mesure où elle dérive de la loi de nature; et si, en quelque chose, elle dévie de la loi naturelle, elle n'est déjà plus une loi, mais une corruption de la loi. Toutefois, il faut savoir qu'une chose peut dériver de la loi naturelle d'une double manière : d'abord, à titre de conclusions dérivant de principes; ensuite, à titre de déterminations de certaines choses communes » et indéterminées. « Le premier mode est semblable à celui dont les sciences tirent de leurs principes des conclusions démonstratives. Au second mode est semblable ce qui se passe dans les arts, où des formes communes » et indéterminées se précisent et « se déterminent à quelque chose de spécial; c'est ainsi que l'architecte doit déterminer la forme commune de maison à telle ou telle forme spéciale de maison. Il y aura donc certaines choses qui dérivent des principes communs de la loi de nature, par mode de conclusions; et c'est ainsi que ce précepte : *tu ne tueras point,* peut dériver comme une certaine conclusion de cet autre : *Il ne faut faire du mal à personne.* Et il y en aura d'autres qui en dérivent par mode de détermination : la loi de nature dira, par exemple, que celui qui pèche doit être puni; mais qu'il soit puni de telle peine, ceci est une détermination de la loi de nature. Or, ces deux genres de choses dérivées se trouvent fixées dans la loi humaine. Seulement, celles qui appartiennent au premier mode sont contenues dans la loi humaine, non comme si elles étaient l'effet de la seule loi posée par l'homme, mais elles ont aussi une part de vertu de la loi naturelle. Quant aux choses du second mode, elles n'ont de vertu », au point de vue de l'obligation, « que ce qu'elles tiennent de la seule loi humaine ».

Parmi ce qui touche aux actions des hommes, il est certaines choses que la raison pratique, si elle est droite, perçoit comme devant être faites ou n'être pas faites, selon qu'elles sont en elles-mêmes, par une suite plus ou moins nécessaire de ce que la loi naturelle commande expressément; et il est certaines autres choses, au sujet desquelles la loi naturelle peut bien prescrire,

d'une façon plus ou moins expresse et prochaine, que quelque chose se fasse, mais sans rien déterminer à cet endroit, en telle sorte que la raison est libre de déterminer que telle chose se fasse, et qu'elle se fasse en telle manière, ou même que telle chose ne se fasse pas, ou qu'elle se fasse autrement, sans que la loi naturelle soit en rien intéressée, comme détermination préalable, dans cette détermination. Dans ce second cas, rien ne pourra être obligatoire que si une raison autorisée parmi les hommes le détermine. Or, cette raison autorisée, au sens plein et parfait de ce mot, dans la société parfaite qu'est la cité, n'est pas autre que la raison du législateur ou du pouvoir suprême. Il s'ensuit que l'obligation, en pareil cas, vient tout entière du fait que telle chose est ordonnée ou défendue par la loi positive. Il n'en va pas de même dans le premier cas, où l'obligation s'impose en vertu de la loi naturelle, indépendamment de toute loi positive, à tous ceux en qui la raison est demeurée assez droite pour voir par eux-mêmes le rapport de cet acte à la loi naturelle.

L'*ad primum* répond qu' « Aristote, dans le texte cité, parle des prescriptions de la loi positive qui sont une détermination ou une spécification des préceptes » communs « de la loi naturelle ».

L'*ad secundum* dit qu'au contraire, « cette autre raison donnée par l'objection seconde porte sur ce qui dérive de la loi naturelle à titre de conclusions ».

L'*ad tertium* déclare que « les principes communs de la loi de nature ne peuvent pas être appliqués de la même manière, en raison de la grande variété des choses humaines. Et c'est de là que provient la diversité des lois positives parmi les divers hommes ».

L'*ad quartum* fait observer que « cette parole citée du Droit doit s'entendre des choses qui ont été introduites par les anciens comme déterminations particulières de la loi naturelle ». Là, en effet, il n'y a pas à donner d'autre raison, sinon que les choses ont été ainsi déterminées par ceux qui avaient autorité et compétence. C'est par une sorte d'instinct rationnel ou d'intuition immédiate que les choses se déterminent finalement en pareil

cas. Et saint Thomas déclare, en une parole vraiment d'or, que « le jugement des hommes qui ont l'expérience et la prudence se réfère à ces déterminations comme à de certains principes », qui se légitiment par eux-mêmes ou qui sont à eux-mêmes leur raison ; « en ce sens que ces hommes voient tout de suite ce qu'il est mieux de déterminer ainsi en particulier. C'est pour cela qu'Aristote dit, au sixième livre de l'*Éthique* (ch. XI, n. 6 ; de S. Th., leç. 9), qu'en ces sortes de choses *il faut avoir égard aux propositions et aux opinions des hommes d'expérience, ou des anciens et des prudents, non moins qu'aux choses que nous nous sommes démontrées* ». — Quelle leçon donnée ici par le divin génie d'Aristote et de saint Thomas, à ces raisonneurs intempérants qui ne veulent jamais rien faire ou admettre, dans l'ordre des actions pratiques, que si leur propre raison a vu et déterminé elle-même. Il est toute une zone, d'ailleurs immense et indéfinie, la zone des déterminations spéciales, commandées par les circonstances et où la loi naturelle n'intervient que par le précepte général du bien commun, dans laquelle il n'y a pas, en dernier ressort, à chercher d'autre raison qu'une chose doit se faire, sinon qu'il a été ainsi déterminé par ceux qui avaient qualité pour cela.

C'est d'une façon absolue, bien que non pas au même titre, que toute loi posée par les hommes, dérive de la loi naturelle. Parfois, ce qui est ainsi prescrit par la loi humaine est aussi prescrit par la loi naturelle d'une manière formelle et s'y trouve contenu comme une conclusion dans ses principes. D'autres fois, c'est simplement en raison du bien général, toujours commandé par la loi naturelle, que telle prescription positive édictée par la loi humaine se rattache à la loi naturelle et tire d'elle sa vertu. Les premiers préceptes tombent, à des degrés divers, sous la raison de tous les hommes, bien qu'ils tirent une vertu nouvelle du fait que c'est une raison autorisée qui les promulgue dans la société. Les seconds ont aussi leur raison ; mais c'est une raison d'adaptation ou d'intuition qui se justifie par elle-même, du simple fait qu'elle est arrêtée et promulguée par la raison autorisée, sans qu'elle ait à se justifier autrement aux yeux de la

raison individuelle. — Nous pouvons maintenant nous rendre compte des qualités requises par saint Isidore pour qu'une loi humaine soit ce qu'elle doit être; comme aussi des divisions à établir parmi les lois humaines. C'est ce que va faire saint Thomas dans les deux articles qui suivent.

D'abord, les qualités de la loi.

Article III.

Si saint Isidore a convenablement décrit les qualités de la loi positive?

Cette description faite par saint Isidore va nous être marquée dans les objections qui ont pour but d'en infirmer l'à propos. — La première oppose deux textes différents de « saint Isidore », qui « dit », dans un premier texte cité, au livre de ses *Étymologies,* liv. V, ch. XXI : « *La loi sera honnête, juste, pratique selon la nature, selon la coutume du pays, convenant au temps et au lieu, nécessaire, utile; claire aussi, afin qu'elle ne contienne rien de captieux en raison de son obscurité; ne visant aucun intérêt privé, mais écrite pour l'utilité commune des citoyens.* Or, plus haut (au chap. III), il avait expliqué en trois conditions les qualités de la loi, disant : *Tout ce que la raison établira méritera le nom de loi, si seulement cela est en harmonie avec la religion, si cela convient à la discipline, si cela concourt au salut* » public. Donc c'est inutilement qu'il a multiplié ensuite les conditions de la loi ». — La seconde objection fait observer que « la justice est une partie de l'honnêteté, ainsi que le dit Cicéron, au premier livre *du Devoir* (ch. VII). Donc après la qualité d'*honnête,* il était inutile d'ajouter *juste* ». — La troisième objection en appelle à ce que « la loi écrite, d'après saint Isidore (*Étymologies,* liv. V, ch. III), se divise contre la coutume. Il ne devait donc pas mettre dans la définition de la loi : *selon la coutume du pays* ». — Une quatrième objection dit que « le nécessaire s'entend dans un double sens : au sens de ce qui est nécessaire d'une façon pure et simple et qui ne peut pas être autrement;

lequel nécessaire n'est point soumis au jugement de l'homme; et, par suite, une telle nécessité n'appartient pas à la loi humaine. Il est aussi un nécessaire qui est tel en raison de la fin; et cette nécessité est la même chose que l'utilité. Il était donc superflu de mettre les deux conditions *nécessaire* et *utile* ».

L'argument *sed contra* se contente d'en appeler à « l'autorité de saint Isidore ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de ce principe, que « toute chose ordonnée à une fin doit avoir sa forme déterminée selon la proportion à cette fin; la forme d'une scie, par exemple, est déterminée selon qu'il convient pour l'acte de scier, ainsi qu'il est dit au second livre des *Physiques* (ch. IX, n. 2; de S. Th., leç. 15). De même, toute chose qui a une règle et une mesure doit avoir sa forme proportionnée à cette règle et à cette mesure. Or, la loi humaine se présente avec ce double caractère. Elle est, en effet, quelque chose qui est ordonné à une fin. Elle est aussi une certaine règle ou mesure, qui est réglée elle-même et mesurée par une mesure supérieure, laquelle est d'une double sorte, savoir la loi divine et la loi naturelle, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut (art. préc.; q. 93, art. 3). D'autre part, la fin de la loi humaine est l'utilité des hommes; selon qu'on le trouve marqué même dans le Droit. C'est pour cela que saint Isidore, assignant d'abord les conditions de la loi, a marqué trois choses; savoir : qu'*elle soit en harmonie avec la religion,* étant proportionnée à la loi divine; qu'*elle convienne à la discipline* » ou à la raison, « étant proportionnée à la loi de nature; qu'*elle concoure au salut* » public, « étant proportionnée à l'utilité des hommes. — Et à ces trois conditions, ajoute saint Thomas, se ramènent toutes celles que saint Isidore a marquées ensuite pour la loi. Car, lorsqu'il demande qu'elle soit *honnête,* cela revient à dire qu'elle doit être en harmonie avec la religion. Quand il ajoute qu'*elle doit être juste, pratique, selon la nature, selon la coutume du pays, convenant au temps et au lieu,* il marque qu'elle doit convenir à la discipline » ou à la raison. « La discipline humaine, en effet, se prend d'abord par rapport à l'ordre de la raison compris dans le sens de ce mot *juste;* puis, eu égard aux facultés de ceux qui agissent : car la disci-

pline » ou l'ordre donné « doit convenir à chacun selon sa *capacité,* étant observée aussi *la possibilité de la nature,* et, en effet, l'on ne doit pas imposer à des enfants ce qu'on impose aux hommes faits; cela doit convenir aussi selon l'*usage des hommes*, car l'homme ne peut pas vivre dans la société comme s'il était seul, et sans se conformer aux mœurs des autres; enfin, pour ce qui est des diverses circonstances, il dit *convenant au temps et au lieu.* Quand il ajoute, *nécessaire, utile,* etc., ceci se réfère à son efficacité pour le bien, comprenant, sous la *nécessité*, l'éloignement du mal; sous l'*utilité,* la promotion du bien; et sous la *clarté,* le soin d'exclure toute occasion de dommage qui pourrait provenir de la loi elle-même. Et parce que la loi, selon qu'il a été dit plus haut (q. 90, art. 2), est ordonnée au bien commun, cela est aussi marqué dans la dernière partie du texte de saint Isidore ».

« Par où l'on voit, ajoute saint Thomas, que les objections se trouvent résolues ».

C'est donc à trois conditions essentielles que se ramènent toutes les qualités que doit avoir la loi humaine pour être une vraie loi : ne jamais être en désaccord avec la loi divine, ou avec la loi naturelle, et concourir au bien de ceux pour qui elle est faite. Si l'une ou l'autre de ces conditions venait à manquer, il n'y aurait plus à parler de loi véritable : on n'aurait qu'un acte de tyrannie, plus ou moins odieux et plus ou moins nuisible, selon qu'il s'agirait d'une opposition plus ou moins profonde à l'une ou l'autre de ces conditions, graduées elles-mêmes selon l'ordre de dignité. C'est ainsi que l'acte de tyrannie sera moins odieux et moins nuisible, s'il s'agit simplement d'une prescription que le bien public ne justifie pas; et qu'il le sera bien davantage, s'il va contre une des prescriptions secondaires du droit naturel, à plus forte raison s'il allait contre une des prescriptions plus essentielles de la loi de nature, ou contre les prescriptions de l'ordre surnaturel établi par Dieu.

Il ne nous reste plus qu'à examiner la division des lois humaines, telle que nous la voyons proposée par saint Isidore, au livre V de ses *Étymologies.* — C'est l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si saint Isidore a proposé une bonne division des lois humaines?

Quatre objections veulent prouver que « saint Isidore a mal assigné la division des lois humaines ou du droit humain ». — La première arguë de ce que, « sous ce droit, il comprend *le droit des gens* » ou des nations, « appelé ainsi, parce que, comme il le dit lui-même (au chapitre VI), presque toutes les nations le reconnaissent. Or, comme lui-même le dit encore (au chap. IV), *le droit naturel est ce qui est commun à toutes les nations*. Donc le droit des gens n'est point contenu sous le droit positif humain, mais plutôt sous le droit naturel ». — La seconde objection dit que « les choses qui ont la même vertu ne semblent pas différer dans leur forme, mais seulement dans leur matière. Or, *les lois, les plébiscites, les sénatus-consultes,* et autres choses de ce genre, qu'il assigne (au chap. IX et suiv.), ont tous la même vertu. Donc il semble que tout cela ne diffère que matériellement. D'autre part, on ne s'occupe pas d'une telle distinction » purement matérielle, « dans les sciences; parce qu'elle peut se multiplier à l'infini. Et par suite une telle division des lois humaines est marquée inutilement ». — La troisième objection fait observer que « si dans la cité il y a des notables, des prêtres et des soldats, il y a aussi d'autres catégories d'hommes et d'offices. Il semble donc qu'à côté du *droit militaire* et du *droit public,* qu'on trouve signalés (aux ch. VII, VIII), ce dernier se référant aux prêtres et aux magistrats, il aurait fallu signaler aussi les autres droits se référant aux autres offices de la cité ». — La quatrième objection déclare qu' « on doit laisser les choses accidentelles. Or, c'est chose accidentelle, pour la loi, qu'elle soit portée par cet homme ou par cet autre. Donc il n'était pas à propos d'établir une division des lois humaines d'après le nom des législateurs, en telle sorte que l'une s'appelle *Cornélie,* l'autre *Falcidie,* et ainsi de suite ».

L'argument *sed contra* veut « que l'autorité de saint Isidore suffise ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « toute chose peut se diviser d'une division par soi » et non accidentelle, « selon ce qui est contenu dans sa raison » propre ou son essence. « C'est ainsi que dans la raison d'animal se trouve contenue l'âme, qui est raisonnable ou irraisonnable; aussi bien l'animal se divise, proprement et par soi, selon le fait d'être raisonnable ou irraisonnable, tandis qu'il ne se divise pas de la sorte, selon le fait d'être blanc ou noir, parce que ces choses sont entièrement en dehors de sa raison » ou de son concept. — « Or, il est plusieurs choses qui rentrent dans la raison de la loi humaine, et qui font que selon chacune d'elles la loi humaine peut se diviser proprement et par soi. — Il est d'abord essentiel à la loi humaine, qu'elle dérive de la loi de nature, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit (art. 2). Et, à ce titre, le droit positif se divise en *droit des gens* et en *droit civil,* selon les deux modes dont une chose peut dériver de la loi de nature, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 2). Au droit des gens, en effet, appartiennent les choses qui dérivent de la loi de nature, à titre de conclusions venues des principes, comme les lois portant sur la justice des ventes, des achats, et autres choses de ce genre, sans lesquelles les hommes ne pourraient pas vivre ensemble, droit qui est de la loi de nature, parce que l'homme est naturellement fait pour vivre en société, ainsi qu'il est prouvé au premier livre des *Politiques* (ch. 1, n. 8, 9; de S. Th., leç. 1). Les choses, au contraire, qui dérivent de la loi de nature par mode de détermination particulière appartiennent au droit civil, selon que chaque cité détermine pour elle-même ce qui est le plus à propos pour elle ». — On aura remarqué cette justification lumineuse du droit des gens et du droit civil reposant sur le mode divers de se rattacher à la loi de nature.

« En second lieu, il est de la raison de la loi humaine qu'elle soit ordonnée au bien commun de la cité. De ce chef, la loi humaine peut se diviser selon la diversité de ceux qui vaquent spécialement au bien commun : tels sont les prêtres, qui prient Dieu pour le peuple [à noter, en passant, contre la folie du laï-

cisme, cette magnifique raison sociale du prêtre, même au seul point de vue du bien de la cité terrestre]; les princes » ou les notables et les magistrats, « qui gouvernent le peuple [ceci, contre la folie du démocratisme et de la haine des classes]; et les soldats, qui se battent pour le salut du peuple [à noter, contre la folie de l'antimilitarisme]. Et voilà pourquoi des droits spéciaux » et une législation spéciale « sont faits pour ces sortes d'hommes » en toute société humaine digne de ce nom et vraiment policée.

« En troisième lieu, il est de la raison de la loi humaine qu'elle soit instituée par celui qui gouverne la communauté de la cité, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 90, art. 3). A ce titre, les lois humaines se distinguent selon les divers régimes des cités. — L'un de ces régimes, d'après Aristote, au troisième livre des *Politiques* (ch. v, n. 2, 4; de S. Th., leç. 6), est la royauté, savoir quand la cité est gouvernée par un seul; et, par rapport à lui, sont marquées *les constitutions des princes.* — L'autre régime est l'aristocratie, savoir le gouvernement des premiers ou des meilleurs; et, se référant à lui, sont marquées *les réponses des sages* ou aussi *les sénatus-consultes.* — Un autre régime est l'oligarchie, ou le gouvernement d'un petit nombre de riches et de puissants; par rapport à lui, est marqué le *droit prétorien* qui est appelé aussi l'*honorariat.* — Un autre régime est celui du peuple, appelé la démocratie; à lui se réfèrent *les plébiscites.* — Un dernier régime est celui des tyrans; mais celui-là est une pure corruption de tout régime; et, par suite, aucun genre de loi ne s'y réfère ». — Ces divers régimes sont tous marqués par Aristote, à l'endroit précité du livre des *Politiques.* — Saint Thomas ajoute qu' « il est encore un autre régime, composé de tous ceux-là », c'est-à-dire des trois principaux régimes bons, savoir la royauté, l'aristocratie ou l'oligarchie, et la démocratie, « lequel est le meilleur; et, par rapport à ce régime, se prend la *loi,* que *les notables ensemble avec le peuple ont statuée,* comme le dit saint Isidore ». — Ce dernier régime semblerait répondre assez exactement à ce qu'on appelle, dans nos langues et nos sociétés modernes, le gouvernement de la république. Toutefois, certaines précisions et distinctions seraient

à apporter, à ce sujet, pour entrer pleinement dans la pensée de saint Thomas. Nous aurons à y revenir, d'une façon très expresse à propos de la question 109, art. 1.

« En quatrième lieu, il est de la raison de la loi humaine, qu'elle dirige les actes humains. Et, à ce titre, selon les diverses choses au sujet desquelles on porte les lois, on distingue ces lois ; lesquelles parfois prennent le nom de leurs auteurs : c'est ainsi qu'on distingue la loi *Julia, sur l'adultère,* la loi *Cornelia, sur les sicaires,* et ainsi des autres, qui se distinguent », comme lois, « non en raison des auteurs, mais en raison des choses qu'elles règlent ».

L'*ad primum* accorde que « le droit des gens est d'une certaine manière naturel à l'homme, selon qu'il est raisonnable, en tant qu'il dérive de la loi naturelle par mode de conclusion assez rapprochée des principes », pour que la raison puisse l'en déduire d'une façon sûre. « Et c'est pour cela que les hommes sont facilement tombés d'accord à ce sujet. Toutefois, il se distingue de la loi naturelle, surtout en ce qu'elle a de prescriptions portant sur ce qui est commun à tous les animaux », ou sur ce que la nature fait percevoir à tous les animaux comme un bien. Nous aurons plus tard à insister sur cette distinction, quand il s'agira du traité de la justice, 2^a-2^{ae}, q. 57, art. 2, 3.

Après cette explication donnée au sujet de la première objection, saint Thomas ajoute que « la réponse aux autres objections apparaît d'elle-même à la suite de ce qui a été dit », au corps de l'article.

L'homme, destiné, par sa nature, à vivre en société, ne peut atteindre sa vraie perfection, que s'il y est aidé par de bonnes lois, venant appuyer les prescriptions de la loi naturelle, ou la développer et compléter en quelque sorte, selon que peuvent le demander les besoins particuliers des divers groupements humains qui constituent l'ensemble des sociétés humaines. Ces lois, pour être bonnes, doivent toujours être en harmonie soit avec la loi divine, sous quelque forme qu'elle se manifeste, soit avec cette manifestation spéciale de la loi divine qu'est la loi naturelle, soit avec ce précepte commun de la loi naturelle, qui est le principe

premier de toute loi humaine, savoir que cette loi doit être ordonnée au bien commun de ceux pour qui elle est faite. Et, en raison même de ces conditions essentielles à toute loi humaine, on divisera les lois qui existent parmi les hommes et sont faites par eux, en lois du droit des gens et en lois du droit civil ; en lois du droit des prêtres, en lois du droit des princes ou des chefs qui gouvernent, en lois du droit des soldats ; en ordinations des princes, en décisions des notables, en acclamations du peuple ; en lois pures et simples. Et chacun de ces groupes d'ordinations ou de lois aura autant de distinctions particulières, qu'il y aura de matières réglées ou statuées par les diverses lois. — Après avoir considéré la loi humaine en elle-même, « nous devons maintenant considérer le pouvoir » ou la vertu « de cette loi ».

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XCVI

DU POUVOIR DE LA LOI HUMAINE

Cette question comprend six articles :

1° Si la loi humaine doit porter sur le général ou sur le particulier ?
2° Si la loi humaine doit s'opposer à tous les vices ?
3° Si elle a à ordonner les actes de toutes les vertus ?
4° Si elle crée une nécessité pour l'homme, quant au for de la conscience ?
5° Si tous les hommes sont soumis à la loi humaine ?
6° Si, pour ceux qui sont soumis à la loi, il est permis d'agir autrement que ne porte le texte de la loi ?

De ces six articles, les trois premiers examinent la matière de la loi humaine ; le quatrième, sa force obligatoire ; le cinquième, ceux qu'elle oblige ; le sixième, comment elle doit être observée. — Pour ce qui est de sa matière ou de ce à quoi elle s'étend, saint Thomas se demande d'abord si elle doit viser les actes humains dans une certaine généralité de catégories, ou si elle les doit régler dans le menu détail ; puis, spécialement, au sujet des vices, si elle doit les exclure tous ; et, au sujet des actes des vertus, si elle doit aussi les commander tous. — D'abord, le premier point. C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si la loi humaine doit être posée en général plutôt qu'en particulier ?

Trois objections veulent prouver que « la loi humaine doit être posée non pas en général » et par rapport à de certaines catégories d'actes, « mais plutôt en particulier », visant le détail des

actes humains. — La première arguë d'un texte d' « Aristote », qui « dit, au cinquième livre de l'*Éthique* (ch. VII, n. 1 ; de S. Th., leç. 12), qu'*au droit légal appartiennent même les ordinations, quelles qu'elles soient, qui portent sur le particulier, et aussi les sentences des juges,* qui sont quelque chose de particulier, puisqu'elles sont rendues au sujet d'actes particuliers. Donc la loi n'a pas seulement pour objet le général, mais aussi le particulier ». — La seconde objection rappelle que « la loi est ordonnée à diriger les actes humains, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 90, art. 1, 2). Or, les actes humains portent sur le particulier. Donc les lois humaines ne doivent pas être portées d'une façon universelle, mais bien plutôt en visant le particulier ». — La troisième objection dit que « la loi est la règle et la mesure des actes humains, ainsi qu'il a été marqué plus haut (endroit précité). Or, la mesure doit être tout ce qu'il y a de plus certain, ainsi qu'il est dit au dixième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 2 ; Did., liv. IX, ch. 1, n. 9). Puis donc que pour les actes humains il ne peut rien se trouver d'universel qui soit absolument certain, au point de ne jamais être en défaut dans certains cas particuliers, il semble qu'il est nécessaire que les lois soient portées non d'une façon universelle, mais en particulier » et pour des cas déterminés.

L'argument *sed contra* cite le texte du Droit où il est dit que *les droits sont constitués en raison de ce qui arrive le plus souvent, mais non en raison de ce qui peut arriver peut-être une seule fois* ».

Au corps de l'article, saint Thomas évoque de nouveau le grand principe qu'il a déjà formulé plusieurs fois, notamment au début de l'article 3 de la question précédente, et qui est que « toute chose ordonnée à une fin doit être proportionnée à cette fin. Or, la fin de la loi est le bien commun ; car, selon que s'exprime saint Isidore, au livre des *Étymologies* (liv. II, ch. X ; liv. V, ch. XXI), *ce n'est point pour un avantage privé, mais pour le bien et l'utilité de tous les citoyens que la loi doit être écrite.* Il s'ensuit que les lois humaines doivent être proportionnées au bien commun. D'autre part, le bien commun résulte d'une généralité. D'où il suit que la loi doit regarder la généra-

lité, soit pour les personnes, soit pour les affaires, soit pour le temps » ou la durée. « Et, en effet, la communauté de la cité est constituée par une multitude de personnes ; et le bien commun s'obtient par une multiplicité d'actions ; et on la fonde, non pour durer un certain temps limité, mais pour se continuer toujours par la succession des citoyens, comme le dit saint Augustin au livre XXII de la *Cité de Dieu* » (ch. VI). — C'est donc la nature même de la cité, qui commande que la loi, faite pour le bien de cette cité, s'occupe moins du particulier que du général, dans les prescriptions qu'elle édicte. Elle n'a pas précisément à s'occuper d'un tel et d'un tel, mais de tels et de tels, sous la raison commune de certaines catégories, et en vue de certaines catégories d'actes, pour assurer indéfiniment le bien de la cité.

L'*ad primum* explique qu' « Aristote, au cinquième livre de l'*Éthique* (endroit cité par l'objection), distingue trois parties dans le juste légal qui est le droit positif. — Il y a d'abord les choses qui sont statuées purement et simplement d'une façon commune. Ce sont là les lois communes. A leur sujet, il dit que *le droit légal est ce qui d'abord n'était ni bien ni mal, mais qui devient tel quand la loi l'a déterminé ;* comme, par exemple, que les captifs soient rachetés d'un tel prix. — D'autres choses sont communes sous un certain rapport, et particulières sous un autre. Tels sont les *privilèges,* appelés ainsi comme étant certaines *lois privées ;* parce qu'ils regardent certaines personnes particulières, mais cependant ils s'étendent à une multiplicité d'affaires. C'est ce qu'Aristote désigne, quand il dit : *les ordinations, quelles qu'elles soient, qui portent, sous forme de loi, sur le particulier.* — Certaines choses sont appelées aussi légales ou de droit légal, non pas qu'elles soient des lois, mais comme étant des applications des lois communes à certains faits particuliers ; telles sont les sentences » ou les arrêts des juges, « qui sont tenues pour le droit » et qui font loi. « A ce titre, Aristote parle *des choses des sentences* ». — Mais, on le voit, si la raison de loi est participée en ces divers cas, elle ne se trouve à vrai dire, sous sa raison propre, que lorsqu'il s'agit d'ordinations communes.

L'*ad secundum* fait observer que « ce qui a raison de prin-

cipe directeur doit porter sur plusieurs choses qu'il dirige. Aussi bien Aristote, au dixième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 2; Did., liv. IX, ch. 1, n. 7), dit que toutes les choses qui sont dans un même genre sont mesurées par un même principe qui est ce qu'il y a de premier dans ce genre-là. Et, en effet, s'il était autant de règles ou de mesures qu'il y a de choses mesurées ou réglées, l'utilité de la règle ou de la mesure n'existerait plus, puisqu'elles ont pour but de faciliter la connaissance de plusieurs choses à l'aide d'une seule. Par où l'on voit que l'utilité de la loi disparaîtrait, si elle ne s'étendait qu'à un seul acte particulier. Pour les actes particuliers, en effet, ajoute saint Thomas, on a pour les diriger les préceptes individuels des hommes prudents; mais la loi est *un précepte commun*, ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 92, art. 2, obj. 1). — Retenons la dernière réflexion de saint Thomas, au sujet de la direction des actes particuliers par les préceptes spéciaux des hommes prudents ou sages. C'est chaque individu humain, qui doit se commander à lui-même ce qui doit être fait chaque fois qu'il agit. Et ici intervient, pour chaque homme, la grande vertu de prudence, dont nous aurons à parler dans la 2^a-2^{ae}, q. 47 et suiv. Que s'il ne peut pas se suffire à lui-même, et qu'il puisse recourir à l'intervention ou au conseil d'hommes sages, il doit le faire et se tenir à leur décision. A plus forte raison, s'il est sous une règle et qu'il ait un supérieur lui montrant *hîc et nunc* ce qu'il doit faire. — Ici, vient, dans l'ordre spirituel, le rôle du directeur ou du confesseur; et sa mission à l'endroit des cas de conscience, soit avant soit après la position de l'acte. Sa vertu primordiale doit être la prudence, s'éclairant de toutes les lumières, mais sachant aussi qu'en dernière analyse, la solution du cas proposé, quand l'application de la loi n'est pas de soi manifeste, se ramènera à l'une de ces intuitions dont nous parlait saint Thomas, à l'*ad 4um* de l'article 2 de la question précédente, qui s'imposent d'elles-mêmes et subitement à la prudence de l'homme sage, sans qu'il soit d'ailleurs nécessaire ou même possible qu'il s'en formule à lui-même la raison expresse. Et ceci vaut d'être remarqué, pour ne pas exagérer le rôle des solutions raisonnées d'une raison raisonnante. Il est une limite, dans la

pratique, où la raison raisonnante doit s'arrêter, sous peine d'en venir à fausser, avec des apparences de raison, ce que le sens moral a de plus sacré et de plus imprescriptible. On l'a bien vu dans les excès de ces casuistes, dont le pape Innocent XI dut condamner les propositions monstrueuses, enseignées par eux avec une sincérité déconcertante.

L'*ad tertium* confirme ce que nous a dit saint Thomas au sujet de la règle à formuler pour l'ensemble des cas et non pour chaque cas particulier. L'objection prétendait qu'une telle règle n'était pas suffisamment certaine. Saint Thomas répond, s'appuyant sur la sage réflexion d'Aristote, qu' « *il ne faut pas chercher en toutes choses la même certitude,* comme il est dit au premier livre de l'*Éthique* (ch. III, n. I ; de S. Th., leç. 3). Aussi bien, dans les choses contingentes, telles que les choses naturelles et les choses humaines, il suffira de la certitude qui fait qu'une chose est vraie dans la plupart des cas, bien qu'elle puisse être en défaut dans un petit nombre ». L'on n'aura jamais ici qu'une certitude approximative, pour ce qui est de la bonté de la loi par rapport à tous les cas particuliers : il y aura toujours quelques cas qui pourront y échapper ; mais il suffit qu'ils y rentrent dans la généralité ou dans l'ensemble.

Il est essentiel à la loi, quand il s'agit d'une loi positive humaine, qu'elle soit portée non pas en vue des cas particuliers, selon qu'ils ont leur être distinct dans leur variété quasi infinie, mais en vue de l'universalité ou de la généralité des cas pouvant se produire dans la société qu'il s'agit de régir. — Si la loi humaine ne doit pas ni ne peut tout régler et tout ordonner quant au détail des actions humaines, ne doit-elle pas au moins proscrire et réprimer tous les vices. C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

S'il appartient à la loi humaine de réprimer tous les vices?

Trois objections veulent prouver qu' « il appartient à la loi humaine de réprimer tous les vices ». — La première est le mot de « saint Isidore », qui « dit, au livre des *Étymologies* (liv. V, ch. xx), que *les lois sont faites pour que l'audace soit contenue par la crainte qu'elles inspirent.* Or, elle ne serait point suffisamment contenue, si n'importe quel mal n'était réprimé par la loi ». — La seconde objection dit que « l'intention du législateur est de rendre les citoyens vertueux. Or, nul ne peut être vertueux qu'autant qu'il est tenu loin de tous les vices. Donc il appartient à la loi humaine de réprimer tous les vices ». — La troisième objection rappelle que « la loi humaine dérive de la loi éternelle, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 95, art. 2). Or, tous les vices répugnent à la loi naturelle. Donc la loi humaine doit les réprimer tous ».

L'argument *sed contra* apporte l'autorité de saint Augustin, « au premier livre *du Libre Arbitre* » (ch. v), où « il est dit : *Cette loi qui est faite pour régir le peuple me semble permettre à bon droit ces choses, que la divine Providence vengera elle-même justement.* Or, la divine Providence ne tire vengeance que des vices. Donc la loi humaine permet certains vices, ne les réprimant pas ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous va exposer une doctrine dont nous ne saurions trop admirer la profonde sagesse. « Ainsi qu'il a été déjà dit, rappelle le saint Docteur, la loi est donnée comme une certaine règle ou une certaine mesure des actes humains. Or, toute mesure doit être homogène à la chose mesurée, ainsi qu'il est dit au dixième livre des *Métaphysiques* » (de S. Th., leç. 2; Did., liv. IX, ch. 1, n. 13); et, par exemple, on ne mesurera pas l'étendue avec un poids, ni la longueur ou la largeur avec un cube : « les divers êtres, en effet, sont mesurés par des mesures diverses. Il faudra donc que même les lois soient

imposées aux hommes selon leur condition ; car, ainsi que le dit saint Isidore (*Etym.*, liv. II, ch. x; liv. V, ch. xxi), *la loi doit être possible selon la nature et selon la coutume du pays*. D'autre part, la possibilité ou la facilité d'agir provient de l'habitus intérieur ou de la disposition du sujet. La même chose, en effet, n'est pas également possible à celui qui n'a pas l'habitus de la vertu et à l'homme vertueux; comme aussi la même chose n'est point possible pour l'enfant et l'homme fait. Et de là vient qu'on ne fait pas une même loi pour les enfants et pour les adultes; beaucoup de choses, en effet, sont permises aux enfants, qui, dans les adultes, sont punies par la loi, ou qui sont aussi objet de blâme. Et pareillement bien des choses doivent être permises aux hommes dont la vertu est imparfaite, qui seraient intolérables dans les hommes vertueux. Puis donc que la loi humaine est faite pour la multitude des hommes, dans laquelle la plus grande partie des hommes n'ont point la perfection de la vertu, il s'ensuit que la loi humaine ne proscrira pas tous les vices dont s'abstiennent les hommes vertueux, mais seulement les plus graves, dont peut s'abstenir la plus grande partie de la multitude, et plus spécialement ceux qui tournent au détriment des autres hommes, sans la prohibition desquels la société humaine ne pourrait être conservée, comme sont les homicides, les vols, et autres choses de ce genre, que la loi humaine proscrit ».

L'*ad primum* dit que « l'audace semble se rapporter à l'attaque des autres hommes. Aussi bien elle se réfère surtout aux péchés qui causent une injustice au prochain ; lesquels sont proscrits par la loi humaine, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad secundum* répond que « la loi humaine entend conduire les hommes à la vertu, non tout d'un coup, mais peu à peu. Et voilà pourquoi elle n'impose pas, tout de suite, à la multitude des hommes imparfaits, ce qui est le propre des hommes vertueux, c'est-à-dire qu'ils s'abstiennent de tous les vices. En agissant autrement, elle ferait que les hommes imparfaits ne pouvant pas porter ces sortes de préceptes » trop difficiles pour eux, « se jetteraient dans un mal pire; selon cette parole du livre des *Proverbes*, ch. xxx (v. 33) : *Celui qui presse trop fait sortir le*

sang ; et en saint Matthieu, ch. IX (v. 17), il est dit que *si on met le vin nouveau*, c'est-à-dire les préceptes de la vie parfaite, *en des outres vieilles,* c'est-à-dire en des hommes imparfaits, *les outres se rompent et le vin se répand,* c'est-à-dire que les préceptes sont méprisés, et les hommes, sous le coup de ce mépris, tombent en des fautes pires ».

L'*ad tertium* fait observer que « la loi naturelle est une certaine participation de la loi éternelle en nous » ; et voilà pourquoi elle proscrit tous les vices, se faisant l'écho fidèle de la loi éternelle qui n'en saurait souffrir aucun ; « mais la loi humaine reste en deçà de la loi éternelle. Saint Augustin dit, en effet, au premier livre du *Libre Arbitre* (ch. V) : *Cette loi qui est portée pour régir les cités, concède bien des choses et les laisse impunies, qui seront châtiées par la divine Providence. Et toutefois, parce qu'elle ne fait pas tout, ce qu'elle fait n'est pas à réprouver*. Aussi bien la loi humaine ne peut pas non plus prohiber tout ce que prohibe la loi de nature » ; la loi de nature, en effet, prohibe tout ce qui est mal en soi, car elle n'est pas autre chose que le dictamen naturel de la raison, qui réprouve nécessairement tout ce qui est mal, puisque tout ce qui est mal lui est contraire, tandis que la loi humaine est obligée de fermer les yeux sur certains maux pour en éviter de plus grands, ainsi qu'il a été dit au corps de l'article.

S'il est vrai que la loi humaine juste ne peut jamais approuver ce qui est mal, elle peut quelquefois, elle doit même le tolérer ou l'ignorer, ne visant directement à faire éviter aux hommes que ce que la plupart d'entre eux sont capables d'éviter et surtout, ce qui est contraire au bien commun. — S'ensuit-il que la loi humaine soit également limitée en ce qui est des actes des vertus et qu'elle n'en commande que quelques-uns. C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si la loi humaine commande les actes de toutes les vertus?

Trois objections veulent prouver que « la loi humaine ne commande point les actes de toutes les vertus ». — La première est que « les actes vicieux s'opposent aux actes des vertus. Or, la loi humaine ne prohibe pas tous les vices, ainsi qu'il a été dit (art. préc.). Donc elle ne commande pas non plus les actes de toutes les vertus ». — La seconde objection fait observer que « l'acte de vertu procède de la vertu. Or, la vertu est la fin de la loi », non son objet ou sa matière. « Il s'ensuit que ce qui émane de la vertu ne peut pas tomber sous la loi. Donc la loi humaine ne commande pas les actes de toutes les vertus ». — La troisième objection rappelle que « la loi est ordonnée au bien commun, ainsi qu'il a été dit (q. 90, art. 2). Or, il est des actes des vertus qui ne sont point ordonnés au bien commun mais au bien privé », comme, par exemple, les actes des vertus qui modèrent les passions du sujet lui-même. « Donc la loi ne commande pas les actes de toutes les vertus ».

L'argument *sed contra* apporte l'autorité d' « Aristote », qui « dit, au cinquième livre de l'*Éthique* (ch. 1, n. 14; de S. Th., leç. 2), que *la loi commande d'accomplir les actes de l'homme fort et ceux de l'homme tempérant, et ceux de l'homme doux; et pareillement aussi pour ce qui regarde les autres vertus ou les autres vices, commandant les unes et défendant les autres* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler que « les espèces des vertus se distinguent selon les objets, ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit plus haut (q. 54, art. 2; q. 60, art. 1; q. 62, art. 2). Or, tous les objets des vertus peuvent être référés », par l'acte de celui qui les atteint, « soit au bien privé d'une personne, soit au bien commun de la multitude; c'est ainsi que ce qui a trait à la vertu de force peut être accompli par quelqu'un soit pour la préservation de la cité, soit pour sauvegarder le droit d'un ami; et il en est de même pour les autres

vertus. Or, la loi, ainsi qu'il a été dit (q. 90, art. 2), est ordonnée au bien commun. Il s'ensuit qu'il n'est aucune vertu dont les actes ne puissent être commandés par la loi. Toutefois, ce n'est point sur tous les actes de toutes les vertus que tombe le commandement de la loi ; il n'atteint que ceux qui peuvent être ordonnés au bien commun, soit d'une façon immédiate, comme lorsqu'ils sont faits directement en vue du bien commun, soit d'une façon médiate, comme si le législateur prescrit certaines choses ayant trait au bien de la discipline » ou de l'enseignement et de l'éducation, « qui forme les citoyens à conserver le bien commun de la justice et de la paix ». — Le champ est donc très vaste et en quelque sorte illimité, bien qu'il soit aussi très limité, de ce que peut prescrire la loi humaine en fait d'actes de vertus. Il n'est aucune matière des vertus où la loi humaine, même civile, et non pas seulement ecclésiastique, ne puisse avoir le droit sinon même le devoir d'intervenir. Mais elle n'y doit intervenir que guidée par la vue du bien commun ou de l'intérêt général. S'il s'agissait de la loi ecclésiastique, son droit d'intervention est plus absolu ; car visant directement la fin surnaturelle de ceux qui lui sont soumis, laquelle fin surnaturelle est pour chaque individu distinctement, elle peut légiférer directement pour le bien de l'individu. Toutefois, comme ses prescriptions doivent s'appliquer à la multitude, il faut que même en visant le bien des individus, elle ne prescrive, en fait d'actes de vertus, que ce que le plus grand nombre est à même de porter.

L'*ad primum* montre qu'il n'y a pas opposition entre ce que nous venons de dire par rapport aux actes des vertus et ce que nous avions dit au sujet des vices. La même règle s'impose de part et d'autre. Et, en effet, « la loi humaine ne prohibe pas tous les actes vicieux, d'une obligation de précepte », les excluant positivement et édictant des sanctions contre ceux qui les commettraient, puisque, nous l'avons dit, il en est qu'elle ignore et tolère, bien qu'elle n'en approuve aucun ; et, en ce sens, elle en agit de même pour les actes des vertus ; car « elle ne commande pas, non plus », par mode de commandement exprès, dont elle punirait la violation, « tous les actes vertueux », bien qu'elle les approuve tous. « Mais elle prohibe des actes de tous les vices »,

savoir tous les actes plus particulièrement graves, qui, surtout, sont de nature à compromettre le bien de la société; « de même qu'elle prescrit certains actes de toutes les vertus ».

L'*ad secundum* répond qu' « un acte est dit acte de vertu dans un double sens. — D'abord, parce que l'homme accomplit des choses vertueuses : c'est ainsi que l'acte de justice consiste à rendre le droit; et l'acte de force, à accomplir des choses ardues. C'est en ce sens que la loi commande les actes des vertus. — D'une autre manière, on parle d'acte de vertu quand un homme accomplit ce qui est de la vertu selon le mode qui est celui de l'homme vertueux » ; c'est-à-dire avec les dispositions intérieures qui constituent l'habitus de la vertu. « Et un tel acte procède toujours de la vertu », comme le voulait l'objection. « Mais il ne tombe point », de cette façon, « sous le précepte de la loi; il est, au contraire, la fin de la loi auquel le législateur se propose de conduire » ceux pour qui il légifère. — Nous voyons, par cette réponse, que les dispositions intérieures ne sont pas de la substance de la loi humaine ou de ses préceptes; et, par suite, elle n'a pas à en connaître, si ce n'est pour autant qu'elles intéressent l'accomplissement extérieur de l'acte prescrit. Aux yeux du législateur humain, pourvu que l'acte extérieur soit accompli, selon qu'il doit l'être en tout ce qui regarde ce qui le constitue comme tel, le précepte de la loi est satisfait, quelles que soient les dispositions intérieures et subjectives de celui qui agit. — Il en irait autrement, s'il s'agissait d'une loi portant sur des actes extérieurs qui ne peuvent être accomplis, même comme actes extérieurs, sans requérir certaines dispositions intérieures, en telle sorte que sans cela ils ne sont même pas des actes de vertu au premier sens dont nous avons parlé. Dans ce cas, la réalisation de la condition intérieure est indispensable pour l'accomplissement même du précepte. Telles sont parfois les lois de l'Église, notamment en ce qui regarde la confession annuelle ou la communion pascale. C'est en ce sens qu'on doit entendre la proposition condamnée par Alexandre VII : *Celui qui fait une confession volontairement nulle satisfait au précepte de l'Église* (Denzinger-Bonnwart, n. 1114); et cette autre, condamnée par Innocent XI : *On satisfait au précepte de la communion annuelle par la*

manducation sacrilège du Seigneur (Denzinger-Bonnwart, n. 1205).

L'*ad tertium* déclare qu' « il n'est aucune vertu dont les actes ne puissent être ordonnés au bien commun, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article), ou médiatement ou immédiatement ».

Parce que toute loi humaine vise directement le bien commun selon qu'il peut et doit être obtenu par des moyens humains, il s'ensuit qu'elle ne peut prétendre à réglementer dans le détail de leur vie tous les actes des êtres qu'elle régit. Elle commande en vue de la multitude et en tenant compte de ce qu'on peut raisonnablement demander à la majorité des hommes pour lesquels elle est faite. De là vient que si elle ne peut jamais approuver rien de mal, elle peut quelquefois et elle doit même ignorer certains actes mauvais en eux-mêmes, pour ne proscrire directement et avec sanction que les actes qui sont en opposition plus manifeste avec le bien commun. De même, pour la vertu, si elle doit souhaiter que tous les hommes qu'elle régit soient des hommes vertueux, au sens parfait de ce mot, c'est-à-dire en accomplissant toujours d'une manière vertueuse tout ce qui a trait à l'objet de toutes les vertus, cependant elle ne peut commander, comme chose relevant de son for à elle, que l'accomplissement extérieur de l'acte de vertu, et encore non pour l'universalité des cas, mais selon que pour chaque vertu l'accomplissement de son acte peut être ordonné médiatement ou immédiatement au bien commun. — Tel est le domaine propre de la loi humaine et jusqu'où s'étend son action. Voilà ce qu'elle peut défendre ou commander. — Mais quand elle défend ainsi ou qu'elle commande, de quelle nature est son obligation. Est-elle purement humaine et extérieure, en ce sens qu'elle ne lie que l'homme extérieur et non l'homme intérieur, n'engageant en rien la responsabilité de ce dernier devant Dieu, et ne rendant possible que de la sanction extérieure humaine déterminée par la loi; ou bien est-elle aussi intérieure et d'ordre moral, entraînant des sanctions supérieures. D'un mot, la loi humaine n'oblige-t-elle que pour l'extérieur et devant les hommes, ou oblige-t-elle aussi en conscience et devant

Dieu. — Cette question, l'une des plus importantes dans l'ordre moral et politique, va faire l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si la loi humaine s'impose à l'homme nécessairement dans le for de la conscience?

Nulle part ailleurs, dans les œuvres de saint Thomas, nous ne trouvons, d'une façon explicite, l'équivalent du présent article. Et cela même doit ajouter encore à notre désir de le bien lire.

Trois objections veulent prouver que « la loi humaine ne s'impose point à l'homme nécessairement dans le for de sa conscience », et que, par suite, il peut y manquer sans engager aucunement sa responsabilité devant Dieu. — La première est que « le pouvoir inférieur ne peut pas imposer de loi au jugement du pouvoir supérieur. Or, le pouvoir de l'homme, de qui vient la loi humaine, est au-dessous du pouvoir divin. Donc la loi humaine ne peut pas imposer de loi par rapport au jugement divin, qui est le jugement de la conscience ». — La seconde objection dit que « le jugement de la conscience dépend surtout des commandements divins. Or, il arrive parfois que les commandements divins sont annulés par les lois humaines, selon cette parole de saint Matthieu, ch. xv (v. 6) : *Vous avez rendu vain le commandement de Dieu pour suivre votre tradition à vous.* Donc la loi humaine n'impose point de nécessité à l'homme quant à la conscience ». — La troisième objection fait observer que « les lois humaines causent souvent du dommage et du préjudice aux hommes, selon cette parole d'Isaïe, ch. x (v. 1 et suiv.) : *Malheur à ceux qui font des lois iniques et aux scribes qui écrivent des choses injustes, opprimant les pauvres dans leur jugement, dépouillant de leur droit les affligés de mon peuple.* Or, il est permis à chacun d'éviter l'oppression et l'injustice. Donc les lois humaines n'imposent point de nécessité à l'homme dans le for de sa conscience ».

L'argument *sed contra* est le fameux texte de la première

épître de saint Pierre, où « il est dit, ch. II (v. 19) : *C'est là chose agréable à Dieu, si quelqu'un, en vue de Lui et dans sa conscience, supporte les choses pénibles et souffre injustement* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par formuler une distinction, qu'il expliquera, quant à ses deux parties, avec une précision où ne restera plus aucune ombre, et qui commandera toutes les conclusions de l'article. — Les lois posées par les hommes, déclare le saint Docteur, ou bien sont justes, ou bien sont injustes. Si elles sont justes, elles ont la force d'obliger dans le for de la conscience, en vertu de la loi éternelle dont elles dérivent ». C'est la loi éternelle ou l'ordination divine qui leur donne leur vertu, quelle que soit la nature de leurs prescriptions : elle leur donne cette vertu elle-même directement, quand leurs prescriptions ne sont que des déterminations de la loi naturelle ; elle la leur donne par l'entremise même de la loi naturelle, quand leurs prescriptions découlent de cette dernière comme les conclusions découlent des principes. Mais, pour cela, il faut que leurs prescriptions soient justes ; car, manifestement, l'injuste ne saurait remonter jusqu'à la loi éternelle et s'en autoriser ou être sanctionné par elle. Ainsi donc, quand une loi, même humaine, est juste, c'est Dieu qui commande par elle. Saint Thomas en apporte cette belle preuve scripturaire du livre des *Proverbes*, ch. VIII (v. 15) : *C'est par moi que règnent les rois et que ceux qui font les lois décernent des choses justes.* — Mais comment déterminer la justice d'une loi, dans l'ordre des lois purement humaines. S'il s'agit des prescriptions contenues dans la loi naturelle comme les conclusions dans leurs principes, la chose est encore aisée, à la lumière de ces principes ; mais s'il s'agit des prescriptions purement positives de la loi humaine, sur quelle règle les juger. Saint Thomas va nous fournir cette règle, en l'empruntant au principe général qui repose sur la nature même de la loi. « Les lois sont justes, nous dit-il, — et en raison de la fin, c'est-à-dire quand elles sont ordonnées au bien commun ; — et en raison de l'auteur, c'est-à-dire quand la loi qui est portée n'excède pas le pouvoir de celui qui la porte ; — et en raison de la forme, c'est-à-dire quand elles distribuent sur les sujets, selon

l'égalité de proportion, les charges que motive le bien commun. Et, en effet », ajoute le saint Docteur, pour ce dernier point plus particulièrement délicat, « l'individu humain étant une partie de la multitude, chaque homme, selon tout ce qu'il est et tout ce qu'il a, appartient à la multitude ; comme, du reste, toute partie, selon tout ce qu'elle est, appartient au tout. Aussi bien voyons-nous que la nature » dont l'ordre parfait demeure toujours le modèle de l'ordre à établir par la raison, « n'hésite pas à sacrifier la partie pour sauver le tout. Il suit de là que les lois qui imposent d'une façon proportionnelle ces sortes de charges exigées par le bien public, sont justes, et obligent au for de la conscience, et sont des lois légales » ou légitimes.

Nous avons dit comment les lois sont justes. Mais elles peuvent aussi être injustes. Et « c'est d'une double manière qu'en effet les lois humaines peuvent être injustes. — D'abord, comme étant contraires au bien humain, sur l'un quelconque des points que nous venons de marquer : — du côté de la fin, comme si l'un de ceux qui sont à la tête impose des lois onéreuses aux sujets, lesquelles vont non pas à l'utilité commune, mais plutôt à sa propre cupidité ou à sa propre gloire ; — du côté de l'auteur, comme si quelqu'un porte une loi qui dépasse le pouvoir à lui confié ; — du côté de la forme, comme si les charges sont distribuées à la foule d'une manière inégale », eu égard à l'égalité de proportion, « alors même d'ailleurs que ce serait en vue du bien commun ». En quelqu'une de ces manières qu'elles pèchent, les lois humaines deviennent injustes du même coup. « Et ces sortes de prescriptions sont plutôt des actes de violence que des lois ; car, selon que le dit saint Augustin au livre du *Libre Arbitre* (liv. I, ch. v), *cela ne semble pas être une loi, qui est une prescription injuste.* Aussi bien de telles lois n'obligent pas au for de la conscience » ; on peut donc les violer sans aucun péché, « si ce n'est peut-être en raison du scandale à éviter ou en raison du trouble » qu'il y aurait à les violer ; « en raison de quoi l'homme doit céder même de son droit, selon cette parole de saint Matthieu, ch. v (v. 40, 41) : *Si quelqu'un vous contraint à faire un mille, poursuivez avec lui et faites en deux ; et si quelqu'un veut prendre votre tunique, laissez-lui même le man-*

teau ». — Voilà donc pour les lois qui sont injustes, comme étant contraires au bien humain.

« Mais les lois humaines peuvent aussi, d'une autre manière, être injustes, comme étant contraires au bien divin, telles que les lois des tyrans induisant à l'idolâtrie ou à toute autre chose contraire à la loi divine. Quand il s'agit de telles lois, il n'est jamais permis en aucune manière de les observer ; car, selon qu'il est dit dans le livre des *Actes*, ch. v (v. 29), *il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes* ». — On remarquera la netteté et le caractère absolu de cette dernière conclusion. Elle ne saurait jamais ni en aucune manière souffrir d'exception. Non seulement tout véritable enfant de l'Église catholique est tenu de la prendre pour règle ; mais elle oblige tout homme, quel qu'il soit : car les droits de Dieu s'imposent à la raison de tout être humain. — Qu'on mesure donc, à la lumière d'une telle doctrine, la folie de ces législateurs modernes, qui osent édicter leurs lois laïques, c'est-à-dire positivement athées, et en faire la base intangible de leur régime. Mais qu'on mesure aussi, à cette même lumière, la déchéance morale et religieuse des pays ou des sociétés qui tolèrent un tel régime. Les païens avaient un tout autre zèle pour les prétendus droits de leurs faux dieux !

L'*ad primum* répond que « conformément à ce que dit l'Apôtre, dans son épître *aux Romains*, ch. XIII (v. I et suiv.), *toute puissance humaine vient de Dieu ; et, par suite, celui qui résiste au pouvoir*, dans les choses qui appartiennent à l'ordre de ce pouvoir », c'est-à-dire qui ne sont ni contre le bien divin, ni contre le bien humain tel que nous l'avons expliqué, « *celui-là résiste à l'ordre de Dieu* » ; il va contre l'ordination de la loi éternelle manifestée par l'ordination de la loi humaine juste. « Et, de ce chef, il devient coupable au for de la conscience ».

L'*ad secundum* fait observer que « cette raison » donnée par l'objection « vaut pour les lois humaines qui sont contraires au commandement de Dieu. Mais l'ordre du pouvoir ne s'étend pas jusque-là ». Bien plus, ainsi qu'il a été dit, non seulement quand il va contre le bien divin, mais même quand il est contraire au bien humain, dans le sens où nous l'avons expliqué, le pouvoir humain cesse d'être le mandataire du pouvoir divin, et n'a

plus aucune vertu pour obliger en conscience. « Aussi bien, en de telles choses », et sans exception aucune, quand le bien divin est en cause, « il ne faut point obéir à la loi humaine ».

L'*ad tertium* confirme expressément, de nouveau, la remarque que nous venons de faire même pour ce qui regarde le bien humain. « L'objection, dit saint Thomas, procède de la loi qui cause un dommage injuste aux sujets : et à cela aussi l'ordre de la puissance concédée par Dieu ne s'étend point. Aussi bien, en de telles choses, l'homme n'est pas obligé d'obéir à la loi, si sans scandale ou sans encourir un dommage plus grand il peut résister ».

C'est en lettres d'or qu'il faudrait inscrire la doctrine que nous venons de lire. La société moderne souffre d'un double mal au sujet de la loi : le mal du fétichisme et le mal du scepticisme. Le premier consiste à adorer la loi humaine, et à s'y soumettre en tout aveuglément, comme si elle était le seul dieu. L'autre consiste à ne lui accorder d'autre valeur que celle que lui donne la force brutale de la police ou du gendarme. La vérité est que toute loi humaine juste a pour commander l'autorité même de Dieu ; et que toute loi humaine injuste est, de soi, sans aucune autorité : que si elle est injuste comme contraire au bien divin, il faut plutôt accepter la mort que de s'y soumettre ; et si elle est injuste comme contraire au bien humain, on pourra être tenu de la subir, en raison de l'impossibilité matérielle ou morale de s'y soustraire, mais non de lui obéir en raison d'elle-même. On voit par là quelles sont les conditions de l'autorité légitime quand elle commande. Il ne suffit point que celui qui a le pouvoir en soit investi légitimement et qu'il reste dans les limites de son domaine ; il faut encore qu'il y exerce son pouvoir selon les règles de justice que nous avons marquées. Sans cela, et pour autant qu'il sort de ces règles, son pouvoir n'est plus dans l'ordre du pouvoir qui vient de Dieu. Il est annulé par le fait même. On n'a plus à s'y soumettre. Il n'y a qu'à le subir dans la mesure où l'on ne peut pas de fait s'y soustraire. — Il va sans dire que le pouvoir même légitime et qui s'exerce selon les règles de la justice, n'oblige en conscience que par rapport à ce qui est de l'intention

du législateur. Lors donc que l'intention du législateur, en tant que tel, ne porte que sur la peine à encourir si l'on ne tient pas compte de ce qui n'est de sa part qu'une direction dans le sens du mieux et non une prescription formelle exigée par le bien de la vertu, c'est seulement à subir la peine qu'on est tenu en conscience et sous peine de péché. C'est le cas de toutes les lois qui sont purement pénales; et l'on reconnaît qu'elles sont telles, soit parce que le législateur l'aura déclaré expressément, soit parce qu'en fait elles sont considérées comme telles par l'ensemble ou la généralité des intéressés. — Nous avons vu quelle est la matière de la loi humaine et quelle est sa vertu. Nous devons maintenant examiner quels sont ceux qui lui demeurent soumis. C'est l'objet de l'article suivant.

Article V.

Si tous sont soumis à la loi?

Il s'agit de tous ceux qui appartiennent, à un titre quelconque, à la société que la loi régit. — Trois objections veulent prouver que « tous ne sont point soumis à la loi ». — La première est que « ceux-là seuls doivent être soumis à la loi pour lesquels la loi est portée. Or, l'Apôtre dit, dans sa première épître à *Timothée*, ch. I (v. 9), que *la loi n'est point faite pour le juste*. Donc les justes ne sont point soumis à la loi humaine ». — La seconde objection, très intéressante, en appelle à ce que « le pape Urbain dit, et on le voit dans le *Décret*, XIX, q. 2 : *Celui que régit une loi privée, il n'est aucune raison pour que la loi publique l'atteigne*. Or se trouvent régis par la loi privée de l'Esprit-Saint tous les hommes spirituels qui sont enfants de Dieu, selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. VIII (v. 14) : *Ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu, ceux-là sont enfants de Dieu*. Donc tous les hommes ne sont point soumis à la loi humaine ». — La troisième objection cite le mot du Droit disant que « *le prince est libre à l'endroit des lois*. Or, celui qui est libre à l'endroit de la loi ne lui est pas soumis. Donc tous ne sont pas soumis à la loi ».

L'argument *sed contra* apporte l'autorité de « l'Apôtre » saint Paul, qui « dit, *aux Romains*, ch. XIII (v. I) : *Que toute âme soit soumise aux puissances constituées en dignité*. Or, celui-là ne semble pas soumis à la puissance, qui n'est pas soumis à la loi portée par la puissance. Donc tous les hommes doivent être soumis à la loi humaine ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « la loi, ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit plus haut, a, dans sa raison » de loi, « deux choses : premièrement, qu'elle est une règle des actes humains ; secondement, qu'elle a une force coactive. C'est donc d'une double manière qu'un homme peut être soumis à la loi. — D'abord, comme ce qui est réglé est soumis à sa règle. Et, de ce chef, tous ceux qui sont soumis au pouvoir sont soumis à la loi que porte le pouvoir. Or, que quelqu'un ne soit pas soumis au pouvoir, cela peut arriver de deux manières. D'abord, parce qu'il est purement et simplement en dehors de sa sujétion. Aussi bien, ceux qui sont d'une autre cité ou d'un autre royaume, ne sont point soumis aux lois du prince d'une autre cité ou d'un autre royaume, pas plus qu'ils ne sont soumis à sa domination. D'une autre manière », il peut n'être pas soumis au pouvoir de quelqu'un, « parce qu'il est régi par une loi supérieure. C'est ainsi, par exemple, que si quelqu'un est soumis au proconsul, il doit se régler sur son commandement, sauf dans les choses où il a une dispense de l'empereur : sur ces points, en effet, il n'est point tenu par le commandement de l'inférieur, puisqu'il est régi par un commandement supérieur. Et, de ce chef, il peut arriver que quelqu'un, soumis d'ailleurs purement et simplement à la loi, ne soit pas, sur certains points, astreint d'obéir à la loi, étant, sur ces points-là, régi par un pouvoir supérieur ». — Si donc il s'agit du premier mode dont un homme peut être soumis à la loi, c'est-à-dire du mode qui le soumet à la loi comme à sa règle, quelqu'un pourra ne pas être soumis à une loi, soit parce qu'il est étranger à la société où règne cette loi, soit parce que, s'il appartient à cette société, il a, pour lui, sur certains points, une dispense du pouvoir supérieur.

« D'une autre manière, quelqu'un est soumis à la loi, comme

passible de sa force de contrainte ou de coaction. A ce titre, les hommes vertueux et justes ne sont point soumis à la loi, mais seulement les méchants. Et, en effet, ce qui est forcé et violent est contraire à la volonté. Or, la volonté des bons est toujours conforme à la loi, tandis que la volonté des méchants est en opposition avec elle. Aussi bien, de ce chef, les bons ne sont pas sous la loi, mais seulement les méchants ». Les bons n'ont jamais à être contraints ou punis par une loi juste; car ils l'observent toujours d'une manière parfaite. Mais les méchants dont la volonté est en opposition avec ce que commande la loi, doivent être soumis à l'observer par la crainte du châtiment, comme aussi ils doivent subir ce châtiment s'ils ne l'observent pas. Et pour autant ils sont sous le régime du châtiment ou de la peine.

L'*ad primum* répond dans le sens de cette dernière distinction. « L'objection procédait de la sujétion qui est par mode de coaction. De cette manière, en effet, *la loi n'est point pour le juste;* car *les justes sont à eux-mêmes leur loi, tandis qu'ils montrent l'œuvre de la loi écrite dans leurs cœurs*, ainsi que le dit l'Apôtre, dans son épître *aux Romains*, ch. II (v. 14, 15). Aussi bien, en eux, la loi n'a pas son effet coactif, comme elle l'a pour ceux qui ne sont pas justes ».

L'*ad secundum* dit que « la loi de l'Esprit-Saint est supérieure à toute loi posée par les hommes. Et donc les hommes spirituels, pour autant qu'ils sont régis par la loi de l'Esprit-Saint, ne sont point soumis à la loi dans les choses où la loi serait contraire à cette conduite de l'Esprit-Saint. Mais cependant cela même rentre dans la conduite de l'Esprit-Saint, que les hommes spirituels », d'une façon générale et en dehors des cas spéciaux dont nous venons de parler, « soient soumis aux lois humaines, selon cette parole de saint Pierre, dans sa première épître, ch. II (v. 13) : *Soyez soumis à toute créature humaine, en vue de Dieu* ».

L'*ad tertium* fait observer que « le prince est dit libre à l'endroit de la loi, par rapport à la force coactive de la loi. Nul, en effet, n'est, au sens propre, forcé par soi-même. Or, la loi tient du prince et de son autorité toute sa force de coaction » extérieure, dans la société qu'elle régit. « C'est donc en ce sens, que le

prince est dit libre de la loi, parce que nul », parmi les hommes, « ne peut porter sur lui un jugement de condamnation, s'il agit contrairement à la loi. Aussi bien, sur ce passage du psaume L (v. 6) : *J'ai péché contre vous seul*, la Glose dit : *Le roi n'a personne, parmi les hommes, qui juge ses actes.* — Mais, pour ce qui est de la force directive de la loi, le prince lui demeure soumis, de sa propre volonté, selon qu'il est dit dans le Droit (*Extra, de Constitutionibus*, cap. *Cum omnes*), que *quiconque statue quelque chose du droit pour les autres, doit lui-même user du même droit. Et l'autorité du sage dit : Subissez la loi que vous aurez faite vous-même.* Il est aussi fait des reproches par le Seigneur à *ceux qui disent et ne font pas*, et qui *imposent aux autres des fardeaux qu'ils ne veulent même pas remuer du doigt*, comme on le voit en saint Matthieu, ch. XXIII (v. 3, 4). Aussi bien », déclare saint Thomas, « au jugement de Dieu, le prince n'est point libre à l'endroit de la loi, en ce qui est de sa force directive; mais il doit, par volonté, sans y être contraint, accomplir la loi » qu'il a lui-même portée; et s'il ne l'accomplit pas, il en répondra devant Dieu. — « Il y a, d'ailleurs, ajoute saint Thomas, que le prince est au-dessus de la loi, en ce sens que, s'il est expédient, il peut changer la loi, ou dispenser à son sujet, selon le lieu et le temps ». — Pour être le chef ou la tête de la société qu'il régit, le prince n'en fait pas moins partie. C'est même parce qu'il en est la partie la plus noble, qu'il est tenu, de droit naturel, à accomplir plus excellemment qu'aucun autre, tout ce qui est statué par lui pour le bien de cette société, et qui n'est point spécial à tels ou tels membres selon qu'ils se distinguent du chef.

Quiconque fait partie, à quelque titre que ce soit, d'une société quelconque, est tenu de se plier aux lois qui régissent cette société, dans la mesure où ces lois peuvent l'atteindre. Et plus il sera parfait, en dignité ou en vertu, plus il sera tenu d'observer excellemment ces lois pour autant qu'elles sont un principe directeur d'action, bien que dans la mesure de sa vertu et de sa dignité il s'élève au-dessus des rigueurs pénales qui doivent en être la sanction. — Un dernier point nous reste à examiner, au

sujet de la vertu de la loi. Il est d'une importance extrême. C'est la question de la littéralité de la loi mise en regard de son esprit. Nous allons l'étudier dans l'article qui suit.

Article VI.

S'il est permis à celui qui est sous la loi d'agir autrement que ne le porte le texte de la loi?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'est point permis à ceux qui sont sous la loi, d'agir autrement que ne le porte le texte de la loi ». — La première cite l'autorité de « saint Augustin », qui « dit, au livre *de la Vraie Religion* (ch. XXXI) : *Dans les lois temporelles, bien que les hommes jugent ce qu'elles ordonnent quand ils les instituent, cependant lorsqu'elles sont instituées et établies, il n'est plus permis de les juger, mais on doit juger d'après elles* ». Voilà un texte qui plairait beaucoup à certains légistes, pour lesquels il n'est qu'un mot au sujet de la loi : C'est la loi! « Or, poursuit l'objection, si quelqu'un laisse le texte de la loi pour garder soi-disant l'intention du législateur, il semble juger la loi elle-même. Donc il n'est point permis, à ceux qui sont sous la loi, de laisser le texte de la loi pour suivre l'intention du législateur ». La seconde objection dit que « c'est à celui-là seul qu'il appartient d'interpréter la loi, à qui il appartient de la faire. Or, il n'appartient pas aux hommes qui sont sous la loi, de faire les lois. Donc il ne leur appartient pas non plus d'interpréter l'intention du législateur, mais ils doivent toujours agir conformément au texte de la loi ». — La troisième objection fait observer que « tout homme sage sait traduire ce qu'il veut en paroles. Or, ceux qui ont fait les lois doivent être tenus pour sages », quand il s'agit de législateurs remplissant les conditions marquées plus haut pour la loi juste. « C'est, en effet, la sagesse, qui dit, au livre des *Proverbes*, ch. VIII (v. 15) : *Par moi les rois règnent et ceux qui font les lois décernent des choses justes*. Donc il n'est point permis de juger de l'intention du législateur, autrement que par le texte de la loi ».

L'argument *sed contra* cite un beau texte de « saint Hilaire », qui « dit, au quatrième livre *de la Trinité* (n. 14) : *L'intelligence des mots doit se prendre des causes qui ont dicté ces mots; car ce n'est point la chose qui doit être soumise au mot, mais le mot à la chose.* Il faut donc prendre plus de garde à la cause qui a mû le législateur qu'aux mots eux-mêmes de la loi ».

Au début du corps de l'article, saint Thomas formule de nouveau le grand principe qui commande tout quand il s'agit de la loi; et c'est que « toute loi, comme il a été dit plus haut (art. 4; q. 90, art. 2), est ordonnée au salut » public et au bien « commun des hommes », pour lesquels elle est faite; « et c'est dans cette mesure qu'elle obtient force et raison de loi; dans la mesure, au contraire, où elle s'en éloigne, elle perd la force d'obliger. C'est pour cela qu'il est dit dans le Droit qu'*aucune raison de droit ni aucune bénignité de justice ne souffre que ce qui a été introduit pour l'utilité des hommes soit amené par nous à la sévérité en l'interprétant durement contre leur véritable bien.* Or, il arrive fréquemment qu'observer une chose est utile au bien commun dans la plupart des cas, mais que cependant en certains cas cela devient extrêmement nuisible. Par cela donc que le législateur ne peut pas prévoir tous les cas particuliers, il propose la loi selon la pluralité des cas, portant son intention sur » le bien commun ou « l'utilité commune. Il suit de là que si un cas se présente où l'observation de telle loi soit dommageable au bien public, cette loi ne doit pas être observée. C'est ainsi, par exemple, que si dans une ville assiégée, on édicte la loi que les portes de la cité demeurent closes, ceci est utile dans la plupart des cas au salut commun; mais s'il arrive cependant le cas où les ennemis poursuivent des citoyens qui doivent assurer le salut de la cité, il serait souverainement dommageable pour la cité elle-même que les portes ne fussent point ouvertes devant eux. Aussi bien, en pareil cas, il faudrait ouvrir les portes, contrairement au texte de la loi, pour assurer l'utilité commune que le législateur avait en vue. — Toutefois, ajoute saint Thomas avec une infinie sagesse, il faut prendre garde à ceci, que si l'observation de la loi dans son texte ne pré-

sente pas un danger immédiat, auquel il faille subitement pourvoir, il n'appartient pas à qui que ce soit d'interpréter ce qui est utile à la cité ou ce qui ne lui est pas utile; mais cela appartient seulement aux chefs, qui ont autorité pour dispenser, au sujet des lois, en pareils cas. Que si le danger est subit, ne souffrant pas assez de retard pour qu'on puisse recourir au supérieur, dans ce cas la nécessité elle-même porte avec elle la dispense; car la nécessité n'a point de loi ».

L'*ad primum* fait observer que « celui qui agit, dans un cas de nécessité autrement que ne sonne le texte de la loi, ne juge pas la loi elle-même », dont il ne met aucunement en doute l'autorité et la vertu; « mais il juge le cas particulier dans lequel il voit que le texte de la loi ne doit pas être observé ».

L'*ad secundum* déclare que « celui qui suit l'intention du législateur n'interprète pas la loi purement et simplement », expliquant et déterminant par voie d'autorité le sens d'une application douteuse, « mais seulement pour le cas où il est manifeste, par l'évidence du dommage, que le législateur n'a pas entendu comprendre un tel cas dans sa loi. Que si le cas est douteux, il doit ou bien agir selon le texte de la loi, ou bien recourir au supérieur ».

L'*ad tertium* dit qu' « il n'est aucun homme dont la sagesse soit telle qu'il puisse prévoir tous les cas particuliers; et, par suite, il ne peut pas traduire par ses paroles d'une manière suffisante tout ce qui peut convenir à la fin qu'il se propose. Et, à supposer », ajoute saint Thomas, « que le législateur pût prévoir tous les cas, il ne faudrait pas qu'il les exprime tous, afin d'éviter la confusion; mais il devrait porter sa loi d'après ce qui arrive le plus souvent ». — Il est donc essentiel à toute loi humaine de garder un caractère de généralité ou d'universalité, dans son mode de régir les actes de ceux qui lui sont soumis, qui laisse toujours place, dans la pratique, à un certain imprévu, où le texte de la loi ne devra plus s'appliquer; et cela, même manifestement ou de soi, sans qu'il soit besoin d'en appeler à la dispense formelle dont nous aurons à reparler bientôt (q. 97, art. 4).

Le pouvoir de la loi humaine se règle sur le bien commun qui en est toute la raison. Ce n'est pas un pouvoir d'ordre particulier, mais d'ordre général. Il vise à exclure le mal et à promouvoir le bien, mais non d'une façon absolue. Soit pour l'exclusion des vices, soit pour la promotion des actes de vertu, il ne légifère que d'après les forces communes de la généralité des hommes à qui il s'adresse. Ce pouvoir, quand il est juste, oblige toujours en conscience et devant Dieu pour toutes les choses où il entend, en effet, obliger d'une façon légale et formelle. Il n'est personne, dans la société qu'il régit, qui ne lui soit soumis, bien que ce puisse être à des titres divers. Toutefois, il n'est jamais d'une rigueur telle, qu'il ne puisse se rencontrer des cas où l'on devra laisser la lettre de la loi pour en suivre l'esprit. — Et ceci nous amène à examiner une dernière question relative à la loi humaine, la question de la possibilité de changement pour toute loi établie par les hommes.

QUESTION XCVII

DE LA MUTATION DES LOIS

Cette question comprend quatre articles :

1° Si la loi humaine est passible de changement?
2° Si elle doit toujours être changée, quand il se présente quelque chose de meilleur?
3° Si elle est abolie par la coutume; et si la coutume obtient force de loi?
4° Si l'usage de la loi humaine doit être changé par la dispense de ceux qui régissent?

De ces quatre articles, les trois premiers traitent du changement proprement dit, par rapport à la loi; le quatrième, d'une espèce particulière de changement qui laisse la loi intacte et ne porte que sur tel détail de son application. — Pour le changement proprement dit, saint Thomas examine d'abord sa possibilité; puis, sa condition; et enfin un mode spécial selon lequel il peut se produire.

D'abord, sa possibilité. — C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si la loi humaine doit être changée en quelque manière?

Trois objections veulent prouver que « la loi humaine ne doit, en aucune manière, être changée ». — La première arguë de ce que « la loi humaine dérive de la loi naturelle, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 95, art. 2). Or, la loi naturelle demeure à tout jamais immuable. Donc la loi humaine aussi doit demeurer immuable ». — La seconde objection en appelle à ce que « la

mesure, ainsi que le dit Aristote au cinquième livre de l'*Éthique* (ch. v, n. 14; de S. Th., leç. 9), doit être souverainement fixe. Or, la loi humaine est la mesure des actes humains, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 90, art. 1). Donc elle doit demeurer absolument fixe ». — La troisième objection dit qu' « il est de la raison de la loi, qu'elle soit juste et droite, ainsi qu'il a été marqué plus haut (q. 95, art. 2). Or, ce qui est une fois droit, l'est toujours. Donc ce qui a été une fois loi, le demeure toujours ».

L'argument *sed contra* est un mot de « saint Augustin », qui « dit, au premier livre du *Libre Arbitre* (ch. vi) : *La loi temporelle, bien qu'elle soit juste, peut cependant, avec le temps, être changée d'une façon juste* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « la loi humaine, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 91, art. 3), est un certain ordre de la raison qui dirige les actes humains. Et, pour autant, ajoute le saint Docteur, il pourra y avoir une double cause que la loi humaine soit changée justement : l'une, du côté de la raison; l'autre, du côté des hommes dont les actes sont réglés par la loi. — Du côté de la raison, parce qu'il semble que ce soit naturel à la raison humaine d'arriver par degrés de l'imparfait au parfait. Aussi bien voyons-nous, dans les sciences spéculatives, que ceux qui ont les premiers vaqué à la philosophie, ont livré d'abord des doctrines imparfaites, qui, ensuite, ont été perfectionnées davantage par ceux qui sont venus après. Il en a été de même dans les choses de l'action. Car les premiers qui se sont proposé de trouver quelque chose qui fût utile à la communauté des hommes, ne pouvant pas tout voir par eux-mêmes, ont institué certaines choses imparfaites qui étaient en défaut sur bien des points; lesquelles ont été changées par ceux qui sont venus après et qui ont institué d'autres choses n'étant en défaut que rarement par rapport au bien commun. — Du côté des hommes, dont les actes sont réglés par la loi, cette loi peut à bon droit être changée, en raison du changement des conditions parmi les hommes, pour qui, selon que leurs conditions deviennent diverses, diverses choses seront expédientes. C'est ainsi que saint Augustin pose, comme exemple, au premier livre du *Libre Arbitre* (ch. vi), que *si le peuple est bien réglé et sérieux, et très vigilant gardien de l'intérêt public*,

il sera juste de porter une loi qui permettra à ce peuple de se donner à lui-même les magistrats qui gouverneront la république. Mais si, peu à peu, le même peuple se dépravant en vient à vendre ses suffrages et à ne confier le gouvernement qu'à des hommes infâmes et scélérats, c'est d'une façon juste que se trouve enlevé à un tel peuple le pouvoir de conférer les honneurs et que ce pouvoir fait retour au libre choix d'un petit nombre d'hommes bons ».

On aura remarqué, sans qu'il soit besoin d'y insister, toute la portée du lumineux article que nous venons de lire, et plus spécialement le beau texte de saint Augustin cité par saint Thomas avec tant d'à-propos. Il serait difficile de justifier en termes plus précis et plus profonds la doctrine du vrai progrès parmi les hommes, tant au point de vue des sciences spéculatives qu'au point de vue des sciences pratiques. La raison humaine est essentiellement progressive. Et si cela est vrai, quand il s'agit de la spéculation, ce l'est bien plus encore lorsqu'il s'agit de cette science, contingente entre toutes, qui porte sur l'agir humain [cf. ce que nous avons dit plus haut, à ce sujet, dans notre commentaire de la question 14, art. 3, tome VI, pp. 394, 395]. D'abord, parce que la raison d'un seul homme ou de quelques-uns ne peut pas tout savoir et tout prévoir. Et, ensuite, parce que les conditions des hommes peuvent changer continuellement, faisant que ce qui était bon pour eux devient ensuite mauvais, ou inversement. Il n'y a donc pas à rêver d'une stabilité absolue parmi les hommes, en ce qui est de leurs institutions. Saint Thomas, après saint Augustin, apporte l'exemple des institutions politiques. Mais la manière même dont est formulé cet exemple nous montre à quelle distance, au-dessus des démagogues modernes, se tiennent les deux saints Docteurs. L'on voudrait aujourd'hui que le droit de suffrage politique fût un droit essentiel et inaliénable pour tout être humain qui vit ensemble avec d'autres êtres humains. Saint Augustin et saint Thomas subordonnent ce droit de suffrage à ce qui commande tout dans l'ordre social et politique, savoir le bien commun. Et ils nous le représentent plutôt comme une concession gracieuse faite par un pouvoir supérieur dans une société développée et perfectionnée, revêtue de qualités très spéciales, que

comme un droit de nature que chaque être humain porterait avec lui. Ils marquent même, d'une façon très précise, les conditions exceptionnelles requises pour la juste concession de ce droit, en telle sorte que si ces conditions ne se trouvent pas ou si elles venaient à s'altérer, il faut impitoyablement refuser un tel droit, et, s'il était accordé, le retirer. Il suit même de leur doctrine que si un tel droit existait dans une société humaine depuis sa fondation et en vertu de sa constitution initiale, organisée sur le type du régime populaire ou démocratique, la raison supérieure du bien commun pourrait exiger qu'en des circonstances particulièrement graves et désastreuses de corruption d'un tel régime, ceux des citoyens qui auraient le plus d'intelligence et de vertu pourvoient de la façon la plus opportune et la plus efficace à la transformation d'un tel régime.

L'*ad primum* fait observer que « la loi naturelle est une certaine participation de la loi éternelle, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 91, art. 2; q. 96, art. 2, *ad 3um*); et c'est pour cela qu'elle demeure immuable à tout jamais : elle le doit, en effet, à l'immutabilité et à la perfection de la raison divine qui a institué la nature. Mais la raison humaine est muable et imparfaite. Et voilà pourquoi sa loi aussi est muable » ou sujette au changement. — « De plus, ajoute saint Thomas, la loi naturelle contient certains préceptes universels qui demeurent toujours » et dominent tous les cas particuliers, quels qu'ils puissent être, du moins s'il s'agit des principes premiers, qui ne souffrent pas d'exception; « tandis que la loi posée par les hommes contient des préceptes particuliers selon les divers cas qui émergent » ou se produisent et se succèdent parmi les hommes. — Cette double réponse de saint Thomas est en harmonie avec les deux raisons exposées au corps de l'article.

L'*ad secundum* accorde que « la mesure doit être fixe », mais « selon qu'il est possible. Or, dans les choses muables, il ne se peut pas qu'on trouve l'immuable absolu. La loi humaine ne pourra donc pas être absolument immuable ».

L'*ad tertium* complète cette doctrine. Il fait remarquer que « dans les choses corporelles, le droit se dit d'une façon absolue; et voilà pourquoi, ce qui est droit demeure toujours tel, en ce qui

est de lui. Mais la droiture de la loi se dit par rapport à l'utilité commune, à laquelle une seule et même chose n'est pas toujours proportionnée, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article). Et c'est pour cela que cette rectitude change ». Ce qui faisait que telle loi était juste à tel moment et dans telles circonstances, fait précisément qu'elle ne l'est plus, les temps et les circonstances ayant changé.

La loi humaine, si parfaite qu'on la suppose, ne peut pas être à tout jamais et absolument immuable. Elle n'appartiendrait plus à l'ordre des choses humaines, si elle l'était. Elle est donc sujette au changement. — Mais quelles seront les conditions de ce changement? Faudra-t-il qu'à chaque fois qu'une chose meilleure se présentera, on change et on modifie, en vue de l'améliorer, la loi déjà existante? C'est ce que saint Thomas va examiner dans l'article qui suit.

Article II.

Si la loi humaine doit toujours être changée, quand il se présente quelque chose de meilleur?

Cet article est le complément nécessaire de l'article précédent. Il va achever de formuler la règle ou les conditions du vrai progrès pour les institutions humaines. — Trois objections veulent prouver que « toujours la loi humaine, dès que quelque chose de meilleur se présente, doit être changée ». — La première observe que « les lois humaines sont dues à l'invention de la raison humaine, comme aussi les autres arts. Or, pour les autres arts, on change ce qu'on avait d'abord, si quelque chose de meilleur se présente. Donc il faut faire de même pour les lois humaines ». — La seconde objection dit que « nous pouvons juger du futur par le passé. Or, si les lois humaines n'avaient pas été changées quand on a eu trouvé mieux, de nombreux inconvénients s'en seraient suivis; car les lois anciennes offrent bien des aspérités. Il semble donc que les lois doivent être changées toutes les fois qu'il se présente quelque chose de meilleur à pres-

crire ». — La troisième objection arguë de ce que « les lois humaines sont faites au sujet des actes particuliers des hommes. Or, dans les choses particulières, nous ne pouvons acquérir la science parfaite qu'au moyen de l'expérience [cf. q. 14, art. 3, tome VI, pp. 394, 395], laquelle *a besoin du temps*, ainsi qu'il est dit au second livre de l'*Éthique* (ch. 1, n° 1 ; de S. Th., leç. 1). Donc il semble qu'avec le temps il puisse se présenter quelque chose de meilleur à prescrire ».

L'argument *sed contra* cite un texte du *Décret*, dist. XII (ch. V), où « il est dit : *Il est ridicule, et c'est une chose passablement honteuse, que nous laissions violer les traditions que nous avons reçues anciennement de nos pères* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la loi humaine, ainsi qu'il a été dit (art. préc.), est changée à propos dans la mesure où par son changement l'on pourvoit à l'utilité commune. Or, le changement même de la loi porte en soi un certain détriment de l'utilité commune. C'est qu'en effet, pour l'observance des lois, la coutume a une grande efficacité; au point que ce qui se fait contre la coutume générale, même quand cela est peu de chose en soi, il semble encore que ce soit grave. De là vient que lorsqu'on change la loi, on diminue, dans la loi, sa force d'astriction pour autant qu'on enlève l'habitude. Et c'est pour cela que jamais une loi humaine ne doit être changée, à moins que d'un autre côté le bien commun ne se trouve compensé dans la mesure même où de ce côté on lui porte atteinte. Ceci pourra se produire, ou bien lorsque résultera du nouveau statut quelque utilité très grande et tout à fait évidente — *maxima et evidentissima utilitas;* — ou bien parce qu'il se présente une nécessité extrême — *maxima necessitas*, — soit parce que la loi accoutumée contient une iniquité manifeste — *manifestam iniquitatem continet:* — soit parce que son observation est très nuisible — *plurimum nociva.* C'est ce qui a fait dire à l'auteur du Droit que *pour établir des choses nouvelles, il doit y avoir une utilité justifiant qu'on s'éloigne de ce droit qui a été tenu longtemps pour chose juste* ». — Nous avons voulu, dans la reproduction de cet article, donner quelques-uns des termes mêmes de la langue de saint Thomas, afin qu'on puisse bien se rendre compte du caractère de gravité

attaché par le saint Docteur à tout changement dans l'ordre des lois établies. Rien n'est comparable, pour le bien d'une société, à cette stabilité du mode d'agir, qui résulte de sa continuité même pendant un long temps. On connaît le bel éloge fait par Bossuet de la législation de l'Égypte. « Parmi de si bonnes lois, ce qu'il y avait de meilleur, c'est que tout le monde était nourri dans l'esprit de les observer. Une coutume nouvelle était un prodige en Égypte : tout s'y faisait toujours de même, et l'exactitude qu'on y avait à garder les petites choses maintenait les grandes. Aussi n'y eut-il jamais de peuple qui ait conservé plus longtemps ses usages et ses lois » (*Discours sur l'Histoire universelle,* 3e partie, ch. III). Cette permanence et cette sorte de pérennité dans la manière d'agir est chose si excellente pour un peuple ou pour une société quelconque, qu'on ne doit y toucher que pour des raisons d'une souveraine utilité ou d'une nécessité extrême et absolument évidentes.

L'*ad primum* note la différence qui existe entre les choses de l'art humain et les lois. « Les choses de l'art tirent de la seule raison toute leur vertu; et voilà pourquoi, dès qu'une raison meilleure se présente, il faut changer ce qu'on avait d'abord. Mais *les lois ont surtout leur vertu de la coutume*, ainsi que le dit Aristote au second livre des *Politiques* (ch. v, n. 14; de S. Th., leç. 12). Et, à cause de cela, elles ne doivent point être changées facilement ». — On voit, par cette réponse, la différence à établir entre le changement dans les sciences d'application pratique, ou les arts et l'industrie, et le changement dans les lois ou les règles de conduite. Le premier est indéfini et peut être de tous les instants. L'autre est conditionné de telle sorte qu'à part de très rares exceptions, le vrai progrès consiste surtout à conserver fidèlement ce qui est.

L'*ad secundum* répond que « l'objection prouve que les lois sont sujettes au changement; mais non qu'il faille les changer pour n'importe quelle amélioration : ce ne doit être que pour une grande utilité ou par nécessité, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

« Et la même réponse vaut pour *la troisième objection* »,

Nous venons de voir de quel prix était la coutume dans les choses de l'agir humain; et comment il n'est rien qui soit plus de nature à affermir les lois et à assurer leur bon effet. — Cette vertu de la coutume peut-elle aller jusqu'à créer la loi, quand elle n'est pas, ou même jusqu'à supplanter la loi déjà existante et se substituer à elle? C'est ce que nous devons maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si la coutume peut obtenir force de loi?

Trois objections veulent prouver que « la coutume ne peut pas obtenir force de loi ni abroger la loi ». — La première arguë de ce que « la loi humaine dérive de la loi de nature et de la loi divine, ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit plus haut (q. 93, art. 3; q. 95, art. 2). Or, la coutume des hommes ne peut point changer la loi de nature ni la loi divine. Donc elle ne peut pas non plus changer la loi humaine ». — La seconde objection dit qu' « on ne peut pas obtenir un bien en additionnant plusieurs maux. Or, celui qui commence le premier à agir contre la loi fait mal. Donc on n'obtiendra pas quelque chose de bon par la multiplication de tels actes. Et parce que la loi est une chose bonne, étant la règle des actes humains, il s'ensuit que la coutume ne peut pas supplanter la loi et acquérir elle-même force de loi ». — La troisième objection, très intéressante et qui nous vaudra une réponse de saint Thomas extrêmement importante dont nous avons eu déjà l'occasion de parler (cf. q. 90, art. 3), observe que « le fait de porter une loi appartient aux personnes d'ordre public dont le propre est de régir la communauté; et de là vient que les personnes privées ne peuvent point faire de loi. Or, la coutume s'enracine par les actes des personnes privées. Donc la coutume ne peut pas obtenir force de loi et supplanter la loi existante ».

L'argument *sed contra* est un beau texte de « saint Augustin », qui « dit, dans son épître à *Casulanus* (Ép. XXXVI, ou LXXXVI) : *La coutume du peuple de Dieu et les institutions des*

anciens doivent être tenues pour loi. Et de même que les prévaricateurs des lois divines sont réprimés, de même doivent l'être les contempteurs des coutumes ecclésiastiques ».

Au corps de l'article, saint Thomas débute par cette superbe déclaration : « Toute loi provient de la raison et de la volonté du législateur : la loi divine et naturelle, de la volonté raisonnable de Dieu; la loi humaine, de la volonté de l'homme réglée par la raison. Or, de même que la raison et la volonté de l'homme se manifestent par la parole, dans les choses de l'action, de même elles se manifestent aussi par les faits : car chacun semble choisir comme chose bonne cela même qu'il réalise par son acte. D'autre part, il est clair que la parole humaine peut changer la loi, et aussi l'expliquer, pour autant qu'elle manifeste le mouvement intérieur et le concept de la raison humaine. Il se pourra donc aussi que par les actes, surtout quand ils sont multipliés et qu'ils engendrent la coutume, la loi soit changée, ou expliquée, et même que soit causé quelque chose qui obtiendra force de loi; en ce sens que par les actes extérieurs multipliés se manifeste le mouvement intérieur de la volonté et le concept de la raison d'une manière très efficace : lorsque, en effet, une chose se reproduit souvent », dans les actes de l'homme, « il semble bien qu'elle provient du jugement délibéré de la raison », et non d'un simple mouvement accidentel ou fortuit. « C'est à ce titre que la coutume a force de loi, et abolit la loi, et se trouve interpréter les lois ».

L'*ad primum* répond que « la loi naturelle et la loi divine procèdent de la volonté divine, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article). Il s'ensuit qu'elles ne peuvent être changées par la coutume qui provient de la volonté humaine, mais seulement par l'autorité divine. Et de là vient qu'aucune coutume ne peut avoir de force contre la loi divine ou contre la loi naturelle. Saint Isidore dit, en effet, dans les *Synonymes* (liv. II, n. 80) : *Que l'usage cède à l'autorité: que la loi et la raison l'emportent sur l'usage mauvais* ». — Cet *ad primum* nous montre que la coutume ne vaut jamais que lorsqu'il s'agit de déterminations de soi indifférentes dans l'agir humain, mais nullement quand il s'agit de conclusions strictement imposées par la loi naturelle.

L'*ad secundum* rappelle que « les lois humaines, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 96, art. 6), sont en défaut dans certains cas. Il s'ensuit qu'il est possible d'agir quelquefois autrement que ne prescrit la loi, savoir lorsque la loi est en défaut, sans que pourtant l'acte soit mauvais. Et lorsque de tels cas se multiplient, en raison de quelque changement parmi les hommes, alors il devient manifeste, par la coutume, que la loi n'est plus utile ; comme, du reste, la chose serait manifestée si une loi contraire était promulguée par la parole. Que si demeure encore la raison qui faisait que la première loi était utile, dans ce cas ce n'est pas la coutume qui doit l'emporter sur la loi, mais la loi sur la coutume; à moins que la loi n'apparaisse désormais comme inutile pour cette seule raison qu'*elle n'est plus possible ou pratique, à tenir compte de la coutume du pays*, ce qui est une des conditions de la loi (cf. q. 95, art. 3). Il est, en effet, difficile de changer la coutume de la multitude ». — Nous voyons par cette réponse quel soin on doit apporter à la stricte observance des lois, dans la mesure du possible. Et tout en admettant que parfois il peut être nécessaire d'agir autrement que la loi ne le prescrit, il importe souverainement de veiller à ce que par cette voie ne s'introduisent des abus qu'il serait ensuite bien difficile de guérir. Si, en effet, on peut tenter encore des réformes, quand ces abus existent, et si même parfois on le doit pour assurer le bien, il peut arriver un moment où toute réforme est impossible et où il n'y a plus qu'à subir le nouvel état de choses. Il ne s'agit toujours, bien entendu, que des pures lois humaines. Car aucune prescription ne saurait intervenir quand il s'agit de la loi naturelle ou de la loi divine.

L'*ad tertium*, nous l'avons déjà dit, est d'une importance extrême. Saint Thomas y déclare expressément que « la multitude où la coutume s'introduit peut être d'une double condition. — Si c'est une multitude libre, qui puisse faire pour elle sa loi, le consentement de toute la multitude sur un point à observer, consentement que manifeste la coutume, l'emporte sur l'autorité du prince qui n'a le pouvoir de faire des lois qu'en tant qu'il gère la personne de la multitude. Aussi bien, quoique chacune des personnes prises à part soit incapable de faire la loi, cependant le

peuple dans sa totalité peut la faire. — Que si la multitude n'a pas le libre pouvoir de faire pour elle sa loi ou d'écarter la loi posée par un pouvoir supérieur, toutefois la coutume elle-même qui prévaut dans une telle multitude obtient force de loi pour autant qu'elle est tolérée par ceux à qui il appartient de donner des lois à la multitude : car du fait qu'ils la tolèrent, ils semblent par là-même approuver ce que la coutume a introduit ». — Outre l'enseignement très net qui résulte de cet *ad tertium* pour la valeur de la coutume en quelque société que ce puisse être, nous devons remarquer, d'une façon très spéciale, ce que vient de nous dire saint Thomas sur le double état politique où peut se trouver une multitude ou un peuple quelconque. Saint Thomas nous a parlé de la multitude libre ; et de la multitude qui ne l'est pas. La première est définie par lui en fonction du pouvoir de faire elle-même la loi qui doit la régir. C'est qu'en effet tout pouvoir souverain se définit essentiellement par le pouvoir de faire la loi. Il est donc permis, en ce sens, de parler d'un peuple souverain. Mais si un tel état du peuple ou de la multitude est possible et parfaitement licite aux yeux de saint Thomas, il n'a garde de le tenir pour le seul état possible et licite ou légitime. L'état du peuple ou de la multitude peut se concevoir aussi en fonction de dépendance ou de sujétion par rapport à un pouvoir supérieur qui ne dépend pas de la multitude. Dans ce cas, le peuple n'est plus souverain ; il n'est que sujet. Il est bon de remarquer aussi que, même dans le premier cas, le peuple n'est souverain qu'à l'état de tout, si l'on peut ainsi dire, ou à l'état d'assemblée ; mais non à l'état de multitude éparse, comme l'a déclaré expressément saint Thomas. — On voit, par là, que nous devons éviter avec soin, et l'excès du démocratisme qui voudrait n'admettre comme légitime que la souveraineté du peuple ; et l'excès contraire, qui prétendrait exclure absolument toute souveraineté du peuple, en quelque société que ce puisse être. (Cf. à ce sujet notre article sur la *Théorie du pouvoir dans saint Thomas*, paru dans la *Revue Thomiste*, sept.-oct. 1911. Nous reviendrons sur cette théorie du pouvoir et sur son organisation, à propos de l'article premier de la question 105.

Toutes les fois qu'il s'agit d'une simple détermination de la raison et de la volonté de l'homme, quelque juste qu'elle puisse être d'ailleurs, elle demeure sujette au changement que la raison et la volonté de l'homme auront le droit de lui faire subir. Ce changement pourra se traduire par mode d'expression formelle, orale ou écrite. Mais il pourra se traduire aussi sous forme d'action. Il prend alors le nom de coutume. La coutume n'est pas autre chose qu'un mode d'agir se fixant lui-même par une succession d'actes de même nature. Parfois, ces actes créent un mode d'agir qui ne va pas contre un mode d'agir antérieur et déjà imposé par une précédente coutume ou par une loi existante. Dans ce cas, la coutume qu'il constitue pourra obtenir purement et simplement force de loi du fait qu'elle existe. D'autres fois, ce mode d'agir va à l'encontre d'un mode d'agir antérieur ayant déjà force de loi. Ce mode d'agir nouveau, s'il est meilleur que l'ancien, doit être laissé à son propre mouvement. Si, au contraire, il s'établissait sous forme d'abus, c'est au pouvoir souverain, assemblée, conseil ou monarque, qu'il appartient de travailler à l'arrêter quand il convient. Que s'il était devenu tel qu'il fût impossible de s'y opposer, il n'y aurait plus qu'à l'accepter comme un fait accompli et à l'utiliser du mieux possible. — Un dernier point à examiner, au sujet de la loi humaine, est celui de savoir s'il est au pouvoir de ceux qui gouvernent la multitude de dispenser à l'endroit de cette loi. — C'est l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si ceux qui gouvernent la multitude peuvent dispenser dans les lois humaines?

Trois objections veulent prouver que « ceux qui gouvernent la multitude ne peuvent pas dispenser dans les lois humaines ». — La première observe que « la loi est faite pour *l'utilité commune*, ainsi que le dit saint Isidore (*Étym.*, liv. II, ch. x). Or, le bien commun ne doit pas être laissé pour l'avantage privé d'un particulier; car, ainsi que le dit Aristote, au premier livre de l'*Éthi-*

que (ch. II, 8 ; de S. Th., leç. 2), *le bien de la nation est plus divin que celui d'un seul homme.* Donc il semble bien qu'on ne doit pas accorder comme faveur à quelqu'un la dispense qui lui permet d'agir contre la loi commune ». — La seconde objection rappelle qu' « à ceux qui sont préposés au gouvernement des autres, il est prescrit, dans le *Deutéronome*, ch. I (v. 17) : *Vous écouterez le petit comme le grand et vous jugerez sans faire acception de personne; car le jugement est de Dieu.* Or, accorder à quelqu'un ce qui est communément refusé à tous, c'est faire acception des personnes. Donc ceux qui gouvernent la multitude ne peuvent pas accorder ces sortes de dispenses, puisque ce serait agir contre le précepte de la loi divine ». — La troisième objection dit que « la loi humaine, si elle est droite, doit correspondre à la loi naturelle et à la loi divine ; sans cela, en effet, elle *ne serait pas en harmonie avec la religion,* ni *ne conviendrait à la discipline,* comme saint Isidore le requiert pour la loi (*Étym.*, liv. II, ch. x). Or, dans la loi divine et dans la loi naturelle, il n'est aucun homme qui puisse dispenser. Donc nul ne le peut aussi dans la loi humaine ».

L'argument *sed contra* est le texte de « l'Apôtre », qui « dit dans sa première épître *aux Corinthiens*, ch. IX (v. 17) : *La dispense m'a été confiée* ». — Ce n'est là qu'un argument *sed contra*, s'autorisant du mot *dispensatio*, tel qu'il sonne matériellement. Dans son sens formel, il répondrait plutôt au mot *gestion* ou *administration.* Il est vrai, comme nous l'allons voir au corps de l'article, que les deux acceptions s'appellent et se commandent l'une l'autre.

Au corps d'article, en effet, saint Thomas commence par nous préciser le sens du mot latin *dispensatio*, qui équivaut à notre double mot français la *dispensation* et la *dispense*, revenant tous deux à des applications diverses du verbe *dispenser*. « Dispenser implique proprement le fait d'appliquer comme il convient quelque chose de commun aux particuliers qui en relèvent. Aussi bien, remarque saint Thomas, celui qui gouverne une maison en est appelé le dispensateur, en tant qu'il distribue à chacun, avec poids et mesure, la tâche à remplir et tout ce qui est nécessaire pour vivre. Pareillement aussi, en toute multitude, quel-

qu'un sera dit dispenser, du fait qu'il ordonne de quelle manière un précepte commun doit être accompli par chaque individu. Or, il arrive parfois qu'un précepte qui concourt au bien de la multitude dans la plupart des cas ne convient point à cette personne, ou dans ce cas particulier, pour ce motif qu'il empêcherait quelque chose de meilleur, ou aussi qu'il entraînerait un certain mal », non seulement pour cet individu, mais pour la société elle-même, soit directement, soit indirectement, « ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit plus haut (q. 96, art. 5). D'autre part, il serait dangereux de laisser au jugement d'un chacun » le soin de déterminer « ce qu'il en est, sauf peut-être le cas d'un danger évident et immédiat, ainsi qu'il a été dit plus haut (même article). Et voilà pourquoi celui qui a pour fonction de régir la multitude, a le pouvoir de dispenser en ce qui est de la loi humaine qui repose sur son autorité, en telle sorte que pour les personnes ou dans les cas au sujet desquels la loi est en défaut, il accorde la licence de ne point observer le précepte de la loi. Que s'il accorde cette licence, sans cette raison et au seul gré de sa volonté, il sera ou infidèle dans sa dispensation, ou imprudent : infidèle, si son intention ne porte pas sur le bien commun; imprudent, s'il ignore la raison de la dispense. Et c'est pour cela que le Seigneur dit en saint Luc, ch. XII (v. 42) : *Quel est, pensez-vous, le dispensateur fidèle et prudent à qui le Seigneur a confié la gestion de sa maison?* »

L'*ad primum* répond dans le sens du corps de l'article. « Lorsque la dispense est accordée à quelqu'un de ne pas observer la loi commune, ce ne doit jamais être au préjudice du bien commun, mais au contraire avec cette intention », ou dans ce but, « que cela profite au bien commun ».

L'*ad secundum* dit qu' « il n'y a pas acception des personnes, si l'on a des mesures inégales pour des personnes inégales. Aussi bien, lorsque la condition d'une personne demande que raisonnablement elle soit traitée d'une façon spéciale sur un certain point, ce n'est pas une acception de personne qu'on lui accorde une grâce spéciale. »

L'*ad tertiun* déclare que « la loi naturelle, en tant qu'elle contient les préceptes communs », ou les principes premiers,

« qui jamais ne défaillent, ne peut pas recevoir de dispense. Mais dans les autres préceptes, qui sont comme des conclusions des préceptes communs, parfois il y est dispensé par l'homme : ainsi, par exemple, qu'un dépôt ne soit pas rendu au traître à la patrie », quand il userait contre elle de ce qu'on lui rendrait, « ou toute autre chose de ce genre. — Quant à la loi divine, tout homme est par rapport à elle ce qu'est une personne privée par rapport à la loi publique qui la régit. Et, par suite, de même que dans la loi publique humaine, nul ne peut dispenser que celui de qui la loi tient son autorité ou celui à qui lui-même en aura commis le soin; de même, dans les préceptes de droit divin, qui viennent de Dieu, nul ne peut dispenser, si ce n'est Dieu ou celui à qui Dieu en commettrait le soin d'une façon spéciale ».

Toute loi qui existe demande de soi à être observée telle qu'elle est; et l'on peut dire que la bonté d'un régime, ou d'une société, se mesure à la fidélité qu'on y garde dans l'observation des lois. Il peut arriver cependant qu'une loi existante cesse d'être observée; et cela, très légitimement. Parfois, ce sera d'une façon lente et insensible, par l'établissement d'une coutume contraire et plus en harmonie avec le bien commun. Dans ce cas, il arrivera un moment où la loi cessera d'exister comme telle ou en pratique, bien que peut-être elle ne soit pas expressément retirée ou abrogée. D'autres fois, la loi garde toute sa vigueur; mais, dans un cas particulier, ou pour une personne privée, il n'est pas bon que cette vigueur soit actuellement maintenue. On dit alors qu'il y a dispense par rapport à cette loi. La dispense est le droit exclusif de l'autorité souveraine, qui peut l'exercer soit par elle-même, soit par délégation. Dans le cas d'une évidente et urgente nécessité, où il est absolument manifeste que l'application de la loi serait nuisible au bien commun, soit directement, soit indirectement, la loi ne s'applique plus; il n'y a même pas à parler de dispense; et chacun a non seulement le droit mais le devoir d'agir autrement que ne porte le texte de la loi. Que si la nécessité d'agir était urgente et qu'il ne fût pas absolument manifeste que l'application de la loi est nuisible, mais que

cependant la chose fût assez claire pour qu'on se convainque, de bonne foi, que si le législateur était là il dispenserait sûrement de l'application de la loi, il est permis de présumer cette dispense, sauf à avertir après coup l'autorité légitime quand on le peut. Mais si la chose demeure douteuse et qu'on ne puisse pas se convaincre légitimement de la concession de cette dispense, il faut, dans le cas d'un retard possible, suspendre d'agir et recourir à l'autorité légitime; ou, s'il est nécessaire d'agir tout de suite, sans possibilité de retard, agir dans le sens de la loi.

Après avoir traité de la loi éternelle, de la loi naturelle et de la loi humaine, il ne nous reste plus qu'à traiter de la loi divine positive. Cette loi, nous le savons (cf. q. 91, art. 5), se divise, pour nous, en raison d'un double état où le genre humain s'est trouvé par rapport à l'obtention de la fin que Dieu lui a marquée, état imparfait d'abord, et parfait ensuite. Le premier fut régi par la loi ancienne; le second est régi par la loi nouvelle. C'est de cette double loi que nous devons traiter, maintenant, dans le détail.

D'abord, de la loi ancienne. Ce nouveau traité comprendra huit questions, de la question 98 à la question 105 : où il s'agira « d'abord, de la loi ancienne en elle-même (q. 98); puis, de ses préceptes » (q. 99-105). Cette seconde partie sera de beaucoup la plus étendue, non seulement comme nombre de questions, mais aussi comme développement d'objections et de réponses à propos des divers articles. Aucun autre traité de la *Somme théologique* ne présente un caractère aussi tranché que celui que nous abordons. Saint Thomas va s'y révéler à nous sous un jour nouveau, sous le jour, non plus seulement du philosophe par excellence montrant les harmonies des affirmations dogmatiques de notre foi, ou encore éclairant de sa vive lumière tous les arcanes de l'agir humain, mais sous le jour de l'interprète le plus profond de la parole divine considérée directement et en elle-même ou dans la suite de son texte et des conseils que ce texte révèle. Si nous l'osions, nous dirions que ce traité de la loi ancienne et le traité suivant de la loi nouvelle forment en un certain sens la partie la plus théologique de la *Somme*. Ils sont d'une importance

extrême, en eux-mêmes d'abord, ou pour la doctrine qu'ils contiennent, mais aussi comme type parfait de véritable interprétation scripturaire. Au lendemain de l'Encyclique *Pascendi*, et à peine sortis du formidable danger de l'interprétation moderniste de l'Écriture, nous ne saurions trop relire ces admirables traités de saint Thomas; d'autant qu'après le saint Docteur ils n'ont pas toujours gardé dans les écoles la place qui leur était due.

QUESTION XCVIII

DE LA LOI ANCIENNE EN ELLE-MÊME

Cette question comprend six articles :

1° Si la loi ancienne est bonne?
2° Si elle est de Dieu?
3° Si elle est de Lui par l'entremise des anges?
4° Si elle a été donnée à tous?
5° Si elle oblige tous les hommes?
6° Si elle a été donnée au temps qu'il fallait?

De ces six articles, le premier traite de la nature de la loi ancienne; le second et le troisième, de son auteur; le quatrième et le cinquième, de ses sujets; le sixième, du temps où elle a été donnée.

D'abord, le premier point.

Article Premier.

Si la loi ancienne était bonne?

Cet article, comme les deux suivants, a été posé surtout en raison de l'erreur manichéenne, qui disait que la loi ancienne était mauvaise et l'œuvre du mauvais Principe. Elle avait été précédée, sur ce point, par l'erreur gnostique, faisant, elle aussi, de la loi, chose mauvaise, l'œuvre spéciale du Créateur, qu'elle distinguait du Père céleste. — Mais venons au texte de l'article.

Trois objections veulent prouver que « la loi ancienne n'était pas bonne ». — La première cite le texte d'Ézéchiel, ch. xx (v. 25), où « il est dit », au nom même de Dieu : « *Je leur ai donné des préceptes qui n'étaient point bons, et des ordonnances par les-*

quelles ils ne pouvaient point vivre. Puis donc qu'une loi n'est dite bonne qu'en raison de la bonté des préceptes qu'elle contient, il s'ensuit que la loi ancienne ne fut point bonne ». — La seconde objection remarque qu'« il appartient à la bonté de la loi de promouvoir le bien commun, ainsi que saint Isidore le dit (*Étym.*, liv. II, ch. x). Or, la loi ancienne ne fut pas une loi de salut, mais plutôt une loi de mort et de ruine. L'Apôtre » saint Paul « dit, en effet, dans son épître *aux Romains*, ch. VII (v. 8 et suiv.) : *Sans la loi, le péché était mort. Il fut un temps où je vivais, n'ayant pas la loi; mais, quand vint le précepte, le péché redevint vivant, et moi je fus mort;* et » encore, dans cette même épître « *aux Romains*, ch. V (v. 20) : *La loi est intervenue pour faire abonder la faute.* Donc la loi ancienne ne fut pas bonne ». — La troisième objection dit qu'« il est de la bonté de la loi qu'elle soit possible à observer, soit selon la nature, soit selon la coutume des hommes. Or, la loi ancienne n'eut pas cela. Saint Pierre dit, en effet, dans le livre des *Actes*, ch. XV (v. 10) : *Que tentez-vous d'imposer un joug, sur le cou des disciples, que ni nous ni nos pères n'avons pu porter.* Donc il semble que la loi ancienne ne fut pas bonne ». — Il serait difficile de trouver, contre la loi ancienne, des objections plus fortes que celles que nous venons de lire et qui résument toutes celles qu'on pourrait formuler. Nous verrons quelle réponse y donnera saint Thomas.

L'argument *sed contra* est le mot de « l'Apôtre » saint Paul, qui « dit, *aux Romains*, ch. VII (v. 12) : *Ainsi donc la loi est sainte, et le commandement saint, juste et bon* ». — Le seul rapprochement de ce texte avec ceux que nous lisions tout à l'heure nous montre avec quelle prudence il faut lire l'Écriture Sainte et ne pas forcer tel ou tel texte en l'isolant de l'ensemble.

Au corps de l'article, saint Thomas commence par déclarer qu'« il est hors de tout doute que la loi ancienne fut bonne. C'est qu'en effet, ajoute-t-il, de même qu'une doctrine est démontrée vraie, du fait qu'elle répond à la raison droite, de même une loi est démontrée bonne, du fait qu'elle répond à la raison. Or, la loi ancienne répondait à la raison. Elle réprimait, en effet, la concupiscence, qui s'oppose à la raison; comme on le voit par ce

commandement : *Tu ne convoiteras pas le bien de ton prochain;* qu'on trouve dans l'*Exode*, ch. xx (v. 15). Elle défendait aussi tous les péchés, lesquels sont contre la raison. Par où il est manifeste qu'elle était bonne. Et c'est la raison de l'Apôtre, *aux Romains*, ch. vii (v. 22) : *Je me délecte*, dit-il, *dans la loi de Dieu, selon l'homme intérieur;* et encore (v. 16) : *Je reconnais que la loi est bonne* ».

« Toutefois, poursuit saint Thomas, il faut noter que le bien a divers degrés, comme le dit saint Denys, au chap. iv des *Noms Divins* (de S. Thomas, leç. 16). Il est, en effet, un bien parfait; et il est un bien imparfait. La bonté parfaite, dans les choses qui sont ordonnées à la fin, consiste en ce qu'une chose est par soi pleinement suffisante pour faire atteindre la fin; on n'aura qu'un bien imparfait », dans cet ordre, « si l'on a une chose qui peut bien coopérer, en quelque manière, à l'obtention de la fin, mais qui n'est pourtant pas suffisante à faire obtenir cette fin. C'est ainsi que le remède parfaitement bon est celui qui rend la santé au malade; l'imparfait est celui qui aide l'homme, mais sans pouvoir le guérir. Or, il faut savoir qu'autre est la fin de la loi humaine, et autre la fin de la loi divine. La fin de la loi humaine, en effet, est la tranquillité temporelle de la cité », ou le bon ordre extérieur, permettant à tous les membres de la cité d'obtenir chacun la plus grande somme de bien possible pour lui en tant que membre de la cité; « et la loi humaine atteint cette fin, en réprimant les actes extérieurs, par rapport à ces maux qui peuvent troubler le pacifique état de la cité ». On remarquera, en passant, cette précision apportée à la définition du rôle de la loi purement humaine. Son domaine ne dépasse point, de soi, l'ordre temporel de la cité. Il en va tout autrement de la loi divine. « La fin de la loi divine est, au contraire, de conduire les hommes à la fin de la félicité éternelle ». Dieu n'a pas eu d'autre but, en se communiquant aux hommes, que de leur marquer la fin surnaturelle qu'Il leur destinait, et les moyens qui devaient leur permettre d'atteindre cette fin. « Or, cette fin » de la félicité éternelle « est entravée par n'importe quel péché, et non seulement par les actes extérieurs, mais aussi par les actes intérieurs. Il suit de là que ce qui suffit à la

perfection de la loi humaine, c'est-à-dire qu'elle défende les péchés » extérieurs nuisibles au bien de la cité ou de nature à troubler la paix publique, « et qu'elle édicte la peine, ne suffit pas à la perfection de la loi divine; il faut, de plus, que cette dernière rende l'homme totalement apte à la participation de la félicité éternelle. Ceci ne peut se faire que par la grâce de l'Esprit-Saint, par laquelle *est répandue dans nos cœurs la charité,* qui accomplit » ou achève « la loi; *c'est*, en effet, *la grâce de Dieu* qui donne *la vie éternelle*, comme il est dit *aux Romains*, ch. VI (v. 23). D'autre part, cette grâce ne pouvait pas être conférée par la loi ancienne; car ceci était réservé au Christ, selon ce mot de saint Jean, ch. I (v. 17) : *La loi a été donnée par Moïse; la grâce et la vérité ont été faites par Jésus-Christ.* — Et de là vient que la loi ancienne est bonne assurément, mais imparfaite, selon cette parole de l'épître *aux Hébreux*, ch. VII (v. 19) : *La loi n'a rien amené à la perfection* ». — La doctrine de ce lumineux corps d'article va être complétée par les réponses aux objections.

L'*ad primum* explique que « le Seigneur parle, dans ce passage, des préceptes cérémoniels, lesquels sont dits n'être point bons, parce qu'ils ne conféraient point la grâce qui aurait purifié les hommes du péché, alors que cependant de tels préceptes montraient qu'ils étaient pécheurs. C'est pour cela qu'il est dit intentionnellement : *et des ordonnances par lesquelles ils ne pouvaient point vivre*, par lesquelles ils ne pouvaient point obtenir la vie de la grâce; et il est ajouté : *Je les souillai par leurs offrandes*, c'est-à-dire je montrai qu'ils étaient souillés, *alors qu'ils offraient tout premier-né à cause de leurs péchés* ».

L'*ad secundum* répond dans le même sens. « La loi est dite avoir donné la mort, non pas à titre de cause, mais à titre d'occasion, en raison de son imperfection, en ce sens qu'elle ne conférait point la grâce donnant aux hommes de pouvoir accomplir ce qu'elle prescrivait ou éviter ce qu'elle défendait. Par où l'on voit que l'occasion dont il s'agit n'était point donnée par la loi, mais qu'elle était le fait des hommes eux-mêmes prenant occasion de la loi pour agir dans le sens du péché. Aussi bien l'Apôtre dit au même endroit : *Prenant occasion de là, le péché par le com-*

mandement m'a séduit et m'a tué par lui. — Et pour cette raison aussi il est dit que *la loi intervint pour que le péché abondât*, entendant le mot *pour* dans le sens d'une conséquence et non pas dans le sens de cause; ce qui veut dire que les hommes, prenant occasion de la loi, péchèrent davantage, soit parce que le péché fut plus grave, après la défense de la loi, soit aussi parce que la concupiscence se trouva accrue, étant donné que nous convoitons d'autant plus une chose qu'elle est défendue pour nous ».

L'*ad tertium* observe que « le joug de la loi ne pouvait pas être porté sans le secours de la grâce que la loi ne donnait pas », par elle-même. « Il est dit, en effet, *aux Romains*, ch. IX (v. 16) : *Ce n'est point le fait de celui qui veut ou de celui qui court,* savoir de vouloir et de courir dans les commandements de Dieu, *mais de la miséricorde de Dieu.* Et voilà pourquoi il est dit, au psaume CXVIII (v. 32) : *J'ai couru la voie de tes commandements, quand tu as dilaté mon cœur*, savoir par le don de la grâce et de la charité ».

La loi divine, parce qu'elle se propose, comme fin, de conduire les hommes au bonheur du ciel, ne sera de tous points parfaite que si, en réalité, elle agit sur les hommes, les disposant intérieurement à recevoir ce bonheur. Si elle ne fait que prescrire, par voie de commandement extérieur, sans agir directement sur le cœur de l'homme et changer ses dispositions intérieures, elle sera chose bonne assurément, mais imparfaite, pouvant même, en raison des mauvaises dispositions de l'homme, devenir une occasion de ruine. Tel fut le cas de la loi ancienne. Elle ne pouvait conférer la grâce, puisque ce devait être le fruit de la venue du Christ. Dès lors, il ne lui restait qu'à agir du dehors, par voie de commandement ou de défense. Et, à ce titre, elle était chose bonne, mais nécessairement imparfaite. — Cette loi imparfaite, de qui était-elle vraiment? Pouvons-nous dire qu'elle fût de Dieu? Si oui, était-elle de Lui directement? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner. — D'abord, si la loi ancienne était de Dieu. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si la loi ancienne était de Dieu?

Nous avons ici quatre objections. Elles veulent prouver que « la loi ancienne n'était pas de Dieu ». — La première arguë de ce qu'« il est dit, dans le *Deutéronome*, ch. XXXII (v. 4) : *Les œuvres de Dieu sont parfaites*. Or, nous venons de le dire (art. préc.), la loi fut imparfaite. Donc la loi ancienne n'était pas de Dieu ». — La seconde objection en appelle à un texte de l'*Ecclésiaste*, ch. III (v. 14), où « il est dit : *J'ai appris que toutes les œuvres que Dieu fait dureront toujours*. Or, la loi ancienne ne dure pas toujours, puisque l'Apôtre dit, dans son épître *aux Hébreux*, ch. VII (v. 18) : *La précédente ordonnance a été abrogée, en raison de son impuissance et de son inutilité*. Donc la loi ancienne n'était pas de Dieu ». — La troisième objection fait observer qu' « il appartient à un législateur sage, non seulement d'écarter le mal, mais aussi les occasions de mal. Or, la loi ancienne fut une occasion » de mal ou « de péché, ainsi qu'il a été dit (art. préc.). Donc, à Dieu, qui *n'a point son semblable parmi les législateurs*, comme il est dit au livre de Job, ch. XXXVI (v. 22), il n'a pas pu appartenir de donner une telle loi ». — La quatrième objection est le mot de « la première épître » de saint Paul « *à Timothée*, ch. II (v. 4) », où il est « dit que *Dieu veut que tous les hommes soient sauvés*. Or, la loi ancienne ne suffisait point pour le salut des hommes, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. préc.). Donc il n'appartenait pas à Dieu de donner cette loi. Et, par suite, la loi ancienne n'est pas de Dieu ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce que « le Seigneur dit, en saint Matthieu, ch. XV (v. 6), parlant aux Juifs, pour qui était la loi ancienne : *Vous avez rendu vain le commandement de Dieu pour votre tradition à vous;* et un peu avant, Il avait cité ce précepte : *Honore ton père et ta mère*, qui, manifestement,

se trouve contenu dans la loi ancienne. Donc la loi ancienne était de Dieu ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond en termes qu'on pourrait dire émus et qui lui ont été dictés par le désir de couper court à tous les subterfuges des hérétiques, notamment des gnostiques, distinguant, d'une façon aussi déraisonnable qu'elle était impie, entre le Créateur et Dieu le Père dont parle Notre-Seigneur dans son Évangile. « La loi ancienne, déclare saint Thomas, a été donnée par le Dieu bon, qui est le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ. C'est qu'en effet la loi ancienne ordonnait les hommes au Christ d'une double manière. — D'abord, en rendant témoignage au Christ. Aussi bien, Il dit Lui-même, en saint Luc, chapitre dernier (v. 44) : *Il fallait que s'accomplissent toutes les choses qui sont écrites dans la loi, dans les psaumes, et dans les prophètes, à mon sujet;* et, en saint Jean, ch. v (v. 46) : *Si vous croyiez à Moïse, vous croiriez sans doute aussi à moi; car lui a écrit de moi.* — Puis, par mode d'une certaine disposition, en ce sens que retirant les hommes du culte des idoles, elle les contenait sous le culte d'un seul Dieu, d'où devait venir au genre humain le salut par le Christ. Et c'est ce qui a fait dire à l'Apôtre, dans son épître *aux Galates*, ch. III (v. 23) : *Avant que la foi vînt, nous étions renfermés et gardés sous la loi en vue de cette foi qui devait être révélée* », et qui n'était pas autre que le salut du genre humain par le mystère du Christ. — C'est donc d'une double manière, comme nous l'avons dit, que la loi ancienne ordonnait les hommes au Christ, ou au salut par le Christ. D'autre part, « il est manifeste qu'il appartient au même de disposer à la fin et de conduire à cette fin. Et quand je dis *le même*, je l'entends au sens de l'action par loi ou par ceux qui lui sont soumis. Il est évident, en effet, que le démon n'aurait pas porté une loi amenant les hommes au Christ qui devait le chasser, selon cette parole de saint Matthieu, ch. XII (v. 26) : *Si Satan chasse Satan, son royaume est divisé.* — Et donc », conclut saint Thomas après cette argumentation lumineuse, « c'est par le même Dieu qui a fait le salut des hommes par la grâce du Christ que la loi ancienne a été donnée ». — Aucun doute n'aurait dû

être possible là-dessus à un esprit attentif; et nous verrons, en effet, les rapports admirables qui unissent la loi ancienne à la loi nouvelle ou les deux Testaments entre eux.

L'*ad primum* fait remarquer que « rien n'empêche qu'une chose qui n'est point parfaite purement et simplement, soit cependant parfaite selon le temps; et c'est ainsi que l'enfant est dit parfait, non d'une façon pure et simple, mais selon la condition du temps » ou de l'âge; « de même, aussi, les préceptes qui sont donnés aux enfants sont parfaits selon la condition de ceux à qui on les donne, bien qu'ils ne soient pas parfaits au sens pur et simple. Et tels furent les préceptes de la loi. Aussi bien l'Apôtre dit, dans son épître *aux Galates*, ch. III (v. 24) : *La loi a été notre pédagogue pour nous conduire au Christ* ».

L'*ad secundum* dit que « les œuvres de Dieu demeurent à tout jamais, que Dieu a faites pour demeurer à tout jamais; et ce sont les œuvres parfaites » purement et simplement. « Quant à la loi ancienne, elle est rejetée, au temps de la perfection de la grâce, non comme mauvaise, mais comme impuissante et inutile pour ce temps nouveau; parce que *la loi n'a rien conduit à la perfection*, ainsi que l'Apôtre l'ajoute au même endroit. Et c'est pour cela qu'il dit, dans l'épître *aux Galates*, ch. III (v. 25) : *La foi étant venue, nous ne sommes plus sous un pédagogue* ».

L'*ad tertium* rappelle que « parfois, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 79, art. 4), Dieu permet que quelques-uns tombent dans le péché, pour qu'ils s'en humilient. Et pareillement aussi Il a voulu donner cette loi que les hommes ne pourraient point observer par leurs propres forces, afin que les hommes qui présumaient d'eux-mêmes se reconnussent pécheurs et qu'ainsi humiliés ils implorassent le secours de la grâce ».

L'*ad quartum*, qui doit être retenu avec le plus grand soin pour justifier, aux yeux de la raison, la conduite de la divine Providence dans l'économie de la loi ancienne, déclare que « si cette loi ancienne ne suffisait pas à sauver les hommes, il y avait un autre secours donné par Dieu aux hommes en même temps que la loi et qui pouvait assurer leur salut : c'était la foi du Médiateur, par laquelle ont été justifiés les anciens Pères, comme nous le sommes aussi nous-mêmes. Et, par suite, Dieu n'avait

point manqué aux hommes en ne leur donnant pas les moyens de salut ». — Nous voyons, par cette réponse, en quel sens nous devons entendre que la loi ancienne était impuissante à justifier les hommes, par comparaison à la loi nouvelle qui les justifie. Ce n'est pas que même au temps de la loi ancienne les hommes n'eussent point les moyens nécessaires pour être justifiés; mais c'est uniquement que ces moyens n'étaient pas également efficaces. Aujourd'hui, dans les pratiques rituelles prescrites par la nouvelle loi, nous trouvons, *ex opere operato*, la grâce du salut, à moins que nous-mêmes n'y fassions obstacle. Autrefois, les pratiques rituelles prescrites n'avaient point en elles la grâce sanctifiante; elles étaient cependant ordonnées à exciter, dans l'âme des hommes, la foi au Rédempteur, qui, par sa nature, était apte à attirer la grâce du salut.

La loi ancienne, bien qu'imparfaite, et temporaire, et difficile à porter, et impuissante à donner par elle-même la grâce du salut, ne laissait pas que d'avoir sa perfection propre, relative au temps où l'on était, et, très spécialement, elle était ordonnée à préparer les hommes à la venue du Christ, soit en l'annonçant par avance, soit en maintenant les hommes dans le culte du seul vrai Dieu d'où le Christ devait venir. A ce titre, elle est absolument digne de Dieu; et c'est Lui qui l'a donnée aux hommes. — Mais comment Dieu l'a-t-Il donnée aux hommes : est-ce directement, par Lui-même; ou d'une façon médiate, en se servant du ministère des anges? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article III.

Si la loi ancienne a été donnée par les anges?

Trois objections veulent prouver que « la loi ancienne n'a pas été donnée par les anges, mais immédiatement par Dieu » dans sa personnalité propre. — La première arguë de ce que « *ange* veut dire *messager;* et, par suite, le nom d'ange indique un ministère, non la maîtrise et le domaine ou la seigneurie, selon

cette parole du psaume CII (v. 20) : *Bénissez le Seigneur, vous tous ses anges, qui êtes ses ministres.* Or, la loi ancienne est donnée comme étant l'œuvre du Seigneur. Il est dit, en effet, au livre de l'*Exode,* ch. XX (v. 1) : *C'est le Seigneur qui a prononcé ces discours;* et, après, il est ajouté : *Car je suis, moi, le Seigneur, ton Dieu.* Et cette même manière de parler se trouve fréquemment répétée dans l'*Exode* et dans les livres suivants de la loi. Donc la loi a été donnée immédiatement par Dieu ». — La seconde objection s'autorise de « saint Jean », qui « dit, ch. I (v. 17) : *La loi a été donnée par Moïse.* Or, c'est immédiatement de Dieu que Moïse l'a reçue. Il est dit, en effet, au livre de l'*Exode,* ch. XXXIII (v. 11) : *Le Seigneur parlait à Moïse, face à face, comme un homme a coutume de parler à son ami.* Donc la loi ancienne a été donnée immédiatement par Dieu ». — La troisième objection fait observer que « c'est au seul prince qu'il appartient de porter une loi, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 90, art. 3). Or, Dieu seul est le prince du salut des âmes; et les anges ne sont que *des esprits serviteurs,* ainsi qu'il est dit dans l'Épître *aux Hébreux,* ch. I (v. 14). Donc la loi ancienne n'a pas dû être donnée par les anges, puisqu'elle était ordonnée au salut des âmes ». — On aura remarqué l'intérêt exceptionnel de ces objections, et, dans la troisième, la superbe formule de *Dieu prince du salut des âmes,* traduisant la pensée de l'Épître *aux Hébreux.*

L'argument *sed contra* est formé d'un double texte, l'un de saint Paul, l'autre de saint Étienne, et tous deux décisifs dans la question actuelle. « L'Apôtre dit, dans son épître *aux Galates,* ch. III (v. 19) : *La loi a été donnée par les anges, par l'entremise d'un médiateur.* Et, au livre des *Actes,* ch. VII (v. 53), saint Étienne dit : *Vous avez reçu la loi en raison de la disposition des anges* ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « la loi est venue de Dieu par les anges. Et, ajoute-t-il, outre la raison générale, assignée par saint Denys au chapitre IV de la *Hiérarchie céleste,* que *les dons de Dieu doivent être portés aux hommes par l'entremise des anges,* il est une raison spéciale pour laquelle il fallait que la loi ancienne fût donnée par les anges.

Nous avons dit, en effet (art. 1, 2), que la loi ancienne était imparfaite, mais qu'elle disposait au salut parfait du genre humain qui devait être l'œuvre du Christ. Or, il est d'expérience que dans tous les pouvoirs et dans tous les arts ordonnés, celui qui est supérieur agit par lui-même l'acte principal et parfait, tandis que ce qui dispose à la perfection dernière, il le réalise par ses ministres; c'est ainsi que le constructeur de navires agence le navire par lui-même, mais il prépare les matériaux par les ouvriers qui sont ses aides. Il était donc à propos que la loi parfaite du Nouveau Testament fût donnée immédiatement » et personnellement « par Dieu Lui-même fait homme; et que la loi ancienne fût donnée aux hommes par les ministres de Dieu, c'est-à-dire par les anges ». Ce simple mot de saint Thomas nous fait entrevoir l'infinie transcendance de l'Évangile sur tout le reste de l'Écriture, pourtant divine elle aussi, mais où Dieu nous parle par des intermédiaires, tandis que dans l'Évangile, Il est Lui-même, immédiatement, en contact avec nous! Et c'est ce qu'ajoute tout de suite après saint Thomas lui-même, quand il conclut : « Par ce moyen, l'Apôtre, au début de son épître *aux Hébreux*, prouve l'éminence de la loi nouvelle, par rapport à l'ancienne, parce que, dans le Nouveau Testament, *Dieu nous a parlé dans* » la personne de « *son Fils,* tandis que, dans l'Ancien Testament, *la parole se faisait par les anges* ».

L'*ad primum* répond, avec saint Grégoire, au commencement de ses *Morales*, que « *l'ange qui est marqué avoir apparu à Moïse, est tantôt appelé l'ange et tantôt le Seigneur : l'ange, parce que, formant les paroles extérieures, il remplissait son office de serviteur; le Seigneur, parce que s'il parlait, toute l'efficacité de sa parole venait du Seigneur qui présidait, d'une façon cachée, à tous ses actes.* Et c'est pour cela aussi, ajoute saint Thomas, que l'ange parlait comme en la personne du Seigneur ». — Cette explication des deux saints Docteurs doit être gardée comme la plus satisfaisante, au sujet de toutes les apparitions divines marquées dans l'Ancien Testament. Dieu était présent, mais par l'entremise de ses anges. La présence personnelle de Dieu était réservée pour les temps de l'Évangile.

L'*ad secundum* s'autorise de « saint Augustin », qui « dit au

douzième livre du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. XXVII), sur ces mots de l'*Exode* (ch. XXXIII, v. 11) : *Le Seigneur Dieu parla à Moïse face à face;* suivis de ces autres (v. 18) : *Montrez-moi votre gloire, — Il goûtait donc ce qu'il voyait; et ce qu'il ne voyait pas, il le désirait.* Moïse ne voyait donc pas l'essence de Dieu, déclare expressément saint Thomas; et, par suite, il n'était pas instruit immédiatement par Lui. Lors donc qu'il est dit que Dieu parlait à Moïse *face à face,* l'Écriture parle selon l'opinion du peuple, qui pensait que Moïse s'entretenait avec Dieu face à face, alors que Dieu lui parlait et lui apparaissait par l'entremise d'une créature à son service, savoir l'ange et la nuée. — On peut dire aussi que par la vision face à face est désignée quelque contemplation éminente et familière, mais qui restait cependant en deçà de la vision de la divine essence ». — Nous verrons plus tard, dans la 2^a-2^{ae}, q. 174, art. 4, que saint Thomas admet, avec saint Augustin, que Moïse a vu l'essence divine. Si donc il dit ici qu'il ne l'a point vue, ce n'est pas d'une façon absolue, mais pour autant qu'il s'agit de l'acceptation de la loi et du passage actuel où l'Écriture parle de communications *face à face.* Cette expression, dans le passage cité ici, ne doit pas s'entendre, comme nous l'avons vu avec saint Augustin, commentant cette expression à l'aide d'une autre venant peu après, de la vision de l'essence divine; sans préjudice d'autres expressions qui pourront s'entendre dans ce sens; tel, par exemple, le mot du livre des *Nombres,* ch. XII, v. 8 : *Moïse voyait Dieu à découvert et sans voiles.*

L'*ad tertium* précise d'un mot la part respective de Dieu et des anges dans l'établissement de la loi ancienne. Il répond à l'objection qu'en effet « c'est le propre du prince d'instituer la loi par son autorité; mais quand cette loi est faite, il la promulgue par d'autres. Et, pareillement, Dieu institue la loi par son autorité; mais Il la promulgue par ses anges ». — On remarquera que la doctrine de saint Thomas, dans cette dernière réponse, au sujet de la promulgation de la loi, distinguée de son institution, confirme ce que nous avons dit plus haut, q. 90, art. 4, touchant les rapports de la promulgation avec l'essence de la loi. La promulgation n'est point de l'essence de la loi;

elle en est la condition *sine qua non,* en ce sens que la loi ne peut avoir son effet que si elle est promulguée.

Parce qu'elle était imparfaite dans l'ordre du salut et par rapport à la loi nouvelle, la loi ancienne, bien que vraiment instituée et donnée par Dieu, ne devait point être communiquée aux hommes par Dieu Lui-même directement, mais seulement par les anges, réservant à la loi nouvelle l'insigne honneur d'être promulguée par le Fils de Dieu en personne. — Mais à qui devait-elle être donnée? Fallait-il qu'elle fût pour tous les peuples, ou seulement pour le peuple des Juifs? — C'est ce que nous devons maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si la loi ancienne devait être donnée au seul peuple des Juifs?

Trois objections veulent prouver que « la loi ancienne n'aurait pas dû être donnée au seul peuple des Juifs ». — La première est que « la loi ancienne disposait au salut qui devait être réalisé par le Christ, ainsi qu'il a été dit (art. 2, 3). Or, le salut ne devait pas être seulement pour les Juifs, mais pour toutes les nations, selon cette parole d'Isaïe, ch. XLIX (v. 6) : *C'est trop peu que tu sois mon serviteur pour rétablir les tribus de Jacob et pour ramener les préservés d'Israël; je t'établis pour être la lumière des nations, pour faire arriver mon salut jusqu'aux extrémités de la terre.* Donc la loi ancienne devait être donnée à toutes les nations et non pas à un seul peuple exclusivement ». — La seconde objection en appelle « au livre des *Actes*, ch. X » (v. 34), où « il est dit : *Dieu ne fait point acception de personnes; mais en toute nation celui qui le craint et pratique la justice lui est agréable.* Donc il ne fallait pas que la voie du salut fût ouverte pour un seul peuple à l'exclusion des autres ». — La troisième objection rappelle que « la loi fut donnée par les anges, ainsi qu'il a été dit (art. préc.). Or, ce n'est pas seulement aux Juifs, mais à toutes les nations, que Dieu a toujours accordé le minis-

tère des anges. Il est dit, en effet, dans l'*Ecclésiastique*, ch. XVII (v. 14) : *A chaque peuple Il a assigné un chef.* De même, sont concédés par Dieu à toutes les nations les biens temporels qui sont pour Lui d'une moindre importance que les biens spirituels. Donc Il devait aussi donner la loi à tous les peuples ».

L'argument *sed contra* est un double texte de l'Écriture. « Il est dit, dans l'Épître *aux Romains*, ch. III (v. 1) : *Quel est donc l'avantage du Juif? Il est grand de toute manière. Et d'abord, c'est qu'à eux ont été confiés les oracles de Dieu.* Et dans le psaume CXLVII (v. 20), il est dit : *Il n'a pas fait la même faveur à toutes les nations, et Il ne leur a point donné la connaissance de sa loi ni de ses préceptes* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par écarter une raison qu'on songerait peut-être à invoquer pour expliquer le point qui nous occupe. « On pourrait, dit-il, assigner comme raison de ce que la loi a été donnée au peuple des Juifs, de préférence aux autres peuples, que les autres peuples se portant à l'idolâtrie, seul le peuple des Juifs demeura dans le culte d'un seul Dieu; en telle sorte que les autres peuples étaient indignes de recevoir la loi, les choses saintes ne devant point être données aux chiens. — Mais, se hâte d'ajouter saint Thomas, cette raison n'est point bonne; car le peuple Juif, même après la promulgation de la loi, se porta à l'idolâtrie, ce qui fut un péché plus grave; comme on le voit dans l'*Exode*, ch. XXXII, et dans Amos, ch. V (v. 25 et suiv.) : *M'avez-vous offert des sacrifices et des oblations dans le désert pendant quarante ans, maison d'Isarël? Vous avez porté la tente de votre Moloch, et l'image de vos idoles, l'étoile de votre dieu que vous vous êtes fait.* Il est dit aussi expressément dans le *Deutéronome*, ch. IX (v. 6) : *Sache donc que ce n'est pas à cause de tes œuvres justes que le Seigneur, ton Dieu, te donne cette terre en propriété; car tu es un peuple au cou raide.* — La vraie raison est assignée, là même (v. 5), quand il est dit : *Le Seigneur l'a fait pour accomplir sa parole, la promesse qu'il avait faite par serment à tes pères, Abraham, Isaac et Jacob.* Or, quelle était cette promesse faite par Dieu aux patriarches, l'Apôtre nous le montre dans l'épître *aux Galates*, ch. III (v. 16), quand il dit : *Les pro-*

messes ont été faites à Abraham et à son descendant. L'Écriture ne dit pas à ses descendants, comme s'il s'agissait de plusieurs, mais, comme ne parlant que d'un seul, à ton descendant, qui est le Christ. — Ainsi donc Dieu a donné la loi et les autres bienfaits spéciaux à ce peuple, en raison de la promesse faite à leurs pères, que le Christ naîtrait d'eux. Il convenait, en effet », déclare saint Thomas, « que ce peuple de qui le Christ devait naître, brillât d'une sanctification spéciale, selon qu'il est dit au livre du *Lévitique*, ch. XIX (v. 2) : *Vous serez saints, parce que moi je suis saint.* — Ce ne fut pas non plus en raison du mérite d'Abraham, que cette promesse lui fait faite, savoir que le Christ naîtrait de sa descendance; mais par une élection et une vocation gratuites. C'est pour cela qu'il est dit dans Isaïe, ch. XLI (v. 2) : *Qui a fait lever de l'orient le juste; qui l'a appelé pour qu'il le suive* » [saint Thomas paraît entendre ce dernier verset d'Abraham appelé par Dieu de Chaldée ; au sens littéral, il semble qu'on le doive entendre, dans un premier plan, de Cyrus, roi des Perses, qui est appelé juste parce qu'il doit accomplir les jugements de Dieu sur les nations, et, plus encore, dans un second plan, de Jésus Lui-même, le Juste par excellence]. — « Ainsi donc, conclut saint Thomas, l'on voit que c'est en vertu d'une pure élection toute gratuite que les Pères reçurent la promesse et que le peuple formé de leur race reçut la loi, selon cette parole du *Deutéronome*, ch. IV (v. 36 et suiv.) : *Vous avez entendu ses paroles du milieu du feu, parce qu'Il a aimé les Pères, et qu'Il a choisi leur descendance après eux.* — Que si, continue le saint Docteur, on demande encore pourquoi Dieu a choisi ce peuple pour en faire naître le Christ, de préférence aux autres, il sera à propos de rappeler la réponse de saint Augustin, donnée par lui dans son commentaire sur saint Jean (traité XXVI) : *Pourquoi prend-Il celui-ci et ne prend-Il pas celui-là, évite de le chercher si tu ne veux pas errer* ». Nous touchons ici au point insondable du mystère de la prédestination (cf. I p., q. 23, art. 5, *ad 3um*). On aura remarqué, dans cet article de saint Thomas, outre la profondeur de la doctrine, l'admirable usage qu'il a su faire de l'Écriture.

L'*ad primum* répond que « sans doute le salut que devait

apporter le Christ était préparé pour toutes les nations; mais cependant il fallait que le Christ naisse d'un certain peuple, qui, pour ce motif, a eu des prérogatives sur tous les autres, selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. IX (v. 4 et suiv.) : *A eux*, savoir les Juifs, *appartiennent l'adoption comme enfants de Dieu, et le testament, et la loi donnée; c'est chez eux que sont les Pères, de qui le Christ est né selon la chair* ».

L'*ad secundum* fait observer qu' « on parle d'acception de personnes, quand il s'agit de choses dues, mais non au sujet de ce qui est conféré par grâce. Et, en effet, celui-là ne fait point acception de personnes, qui, par pure libéralité, donne, de ce qui lui appartient, à l'un et non pas à l'autre; mais s'il s'agissait du distributeur des biens publics, qui ne donnerait pas d'une façon égale selon les mérites des personnes, alors oui celui-là ferait acception des personnes. Or, tout ce qui a trait au bienfait du salut, Dieu l'accorde au genre humain par pure grâce. Il n'y a donc pas à parler d'acception de personnes, à son sujet, quand Il donne aux uns de préférence aux autres. C'est pour cela que saint Augustin dit, au livre de *la Prédestination des Saints* (ch. VIII) : *Tous ceux que Dieu enseigne, Il les enseigne par miséricorde; quant à ceux qu'Il n'enseigne pas, c'est par un juste jugement qu'Il ne les enseigne pas* : ceci vient, en effet, de la condamnation du genre humain pour le péché du premier Père ». D'ailleurs, même si le chef du genre humain n'avait pas péché, Dieu aurait pu, sans injustice, laisser le genre humain tout entier, ou telle de ses parties, sans lui conférer les dons surnaturels purement gratuits; mais, dans ce cas, la non-collation de ces dons n'aurait pas eu, comme elle l'a maintenant, la raison de privation ou de juste châtiment.

L'*ad tertium* déclare que « les bienfaits de la grâce sont retirés à l'homme en raison du péché; tandis que les bienfaits naturels ne le sont pas. Or, du nombre de ces derniers est le ministère des anges, que l'ordre même des natures requiert, savoir que les êtres inférieurs soient gouvernés par ceux qui leur sont immédiatement supérieurs. De ce nombre sont aussi les secours d'ordre temporel et corporel, que Dieu accorde non seulement aux hommes, mais encore aux animaux, selon cette

parole du psaume XXXV (v. 7) : *Vous conservez, Seigneur, et les hommes et les animaux* ».

L'article que nous venons de lire pourrait s'appeler l'article de la prédestination du peuple Juif. Il est d'une extrême importance pour apprécier, comme il convient, tout ce qui a trait à ce peuple. Ce qui fait sa grandeur unique, c'est d'avoir été choisi de Dieu pour être comme le berceau du Verbe fait chair, pour préparer sa venue et sa mission rédemptrice. C'est aussi pour cela, et en raison de cette dignité exceptionnelle, que le Christ a été envoyé par son Père, personnellement à ce seul peuple, et, par ce peuple, aux autres peuples de la terre. « Je ne suis envoyé, disait-il Lui-même, qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël » ; tandis que ses apôtres, pris du milieu de ce peuple, devaient être envoyés par Lui jusqu'aux extrémités de la terre : « Vous serez mes témoins jusqu'aux extrémités du monde». Rien n'est plus de nature à faire saisir le vrai développement de la vie de Jésus, que de lire l'Évangile à la lumière de cette doctrine [cf. l'application qui en a été faite dans notre travail : *Jésus-Christ dans l'Évangile*, 2 vol., Lethielleux]. L'on comprend aussi que ce peuple ait été châtié comme il l'a été, au lendemain de son déicide; et que cependant, Dieu continue de le maintenir à travers les siècles, comme le signe vivant de sa justice, en attendant l'heure où, suivant l'enseignement de saint Paul, Il doit lui faire miséricorde, à la fin des temps, en considération du choix qu'Il avait fait de lui dans la personne de ses pères. — C'est donc au seul peuple juif que la loi devait être donnée. Mais n'était-elle que pour ce peuple; ou bien devons-nous dire que tous les hommes étaient tenus de l'observer? — Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article V.

Si tous les hommes étaient obligés à observer la loi ancienne?

Nous connaîtrons mieux la portée de cet article et sa raison d'être, même après la conclusion de l'article précédent, quand nous en aurons vu la teneur. — Trois objections veulent prouver que

« tous les hommes étaient obligés à observer la loi ancienne », bien que le seul peuple juif en eût le dépôt. — La première dit que « quiconque est soumis au roi doit être soumis à la loi qu'il impose. Or, l'ancienne loi était donnée par Dieu, qui est *le Roi de toute la terre,* comme il est dit au psaume XLVI (v. 8). Donc tous ceux qui habitaient la terre étaient tenus à l'observance de la loi ». — La seconde objection fait remarquer que « les Juifs ne pouvaient pas être sauvés s'ils n'observaient point la loi ancienne. Il est dit, en effet, dans le *Deutéronome*, ch. XXVII (v. 26) : *Maudit soit celui qui ne demeure pas dans les paroles de cette loi et ne les accomplit pas dans ses actes.* Si donc les autres hommes eussent pu se sauver sans l'observance de la loi, la condition des Juifs eût été pire que celle des autres hommes ». — La troisième objection observe que « les gentils étaient admis au rite juif et à l'observance de la loi; car il est dit, dans *l'Exode*, ch. XII (v. 48) : *Si un étranger séjournant chez toi veut être admis parmi vous et faire la pâque du Seigneur, tout mâle de sa maison devra d'abord être circoncis, et alors il pourra la célébrer et il sera comme l'indigène du pays.* Or, c'est inutilement que les étrangers eussent été admis aux observances légales, en vertu de l'ordonnance divine, s'ils avaient pu être sauvés sans les observances légales. Donc nul ne pouvait être sauvé s'il n'observait la loi ». — On remarquera que ces objections concluent d'une façon universelle et absolue : elles veulent que tous les hommes fussent tenus à l'observance exacte de tout ce que comprenait la loi ancienne, sous peine de ne pouvoir être sauvés.

L'argument *sed contra*, très intéressant, en appelle à « saint Denis », qui « dit, au chapitre IX de la *Hiérarchie céleste*, que beaucoup de gentils ont été ramenés à Dieu par les anges. Or, il est constant que les gentils n'observaient pas la loi. Donc quelques-uns on pu être sauvés sans l'observance de la loi ». — Cet argument *sed contra*, joint aux objections précédentes, nous montre que si le précédent article était l'article de la prédestination du peuple juif, celui-ci est l'article du salut des païens, au temps de l'ancienne loi.

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler un fait d'où dépend toute la solution de la question actuelle. « La

loi ancienne, nous dit-il, manifestait les préceptes de la loi naturelle et y ajoutait certains préceptes particuliers. — Si donc il s'agit des choses que la loi ancienne contenait et qui appartenaient à la loi de nature, tous étaient tenus à l'observance de la loi ancienne, non parce que ces choses étaient de la loi ancienne, mais parce qu'elles étaient de la loi de nature. — Mais quant aux choses que la loi ancienne ajoutait » et qui lui étaient propres, « nul n'était tenu à l'observance de la loi ancienne, en dehors du seul peuple des Juifs. — La raison en est, poursuit le saint Docteur, que la loi ancienne, ainsi qu'il a été dit (art. préc.), a été donnée au peuple des Juifs pour lui faire acquérir une certaine prérogative de sainteté, par égard pour le Christ qui devait naître de ce peuple. Or, toutes les fois que certaines choses sont statuées pour la sanctification spéciale de quelques-uns, ils les obligent exclusivement. C'est ainsi que les clercs destinés au service divin sont obligés à certaines choses auxquelles les laïques ne sont point obligés. Et pareillement les religieux sont obligés à certaines œuvres de perfection, en raison de leur profession, auxquelles les séculiers ne sont point obligés. De même donc le peuple juif était obligé à certaines choses spéciales qui n'obligeaient point les autres peuples. C'est pour cela qu'il est dit, dans le *Deutéronome*, ch. XVIII (v. 13) : *Tu seras parfait et sans tache, avec le Seigneur, ton Dieu.* Et, en raison de cela encore, ils faisaient une sorte de profession, comme on le voit au *Deutéronome*, ch. XXVI (v. 3) : *Je professe aujourd'hui devant le Seigneur, ton Dieu*, etc. ».

L'*ad primum* répond que « quiconque est soumis au roi est obligé à observer la loi qu'il impose d'une façon commune à tous. Mais s'il institue certaines choses à observer par les ministres de sa maison, les autres n'y sont point obligés ».

L'*ad secundum* déclare que « plus l'homme est uni à Dieu, plus sa condition est meilleure ». Voilà le principe sur lequel il faut se régler pour juger de ce qui est bien ou ne l'est pas pour l'homme. Ce n'est donc pas dans le fait d'être d'une condition plus libre à l'égard de Dieu que consiste sa perfection et son bonheur; mais, au contraire, dans le fait d'être davantage tenu par Dieu et près de Dieu. « Et voilà pourquoi plus le peuple des

Juifs était davantage astreint au culte de Dieu, plus il l'emportait en dignité » et en excellence « sur les autres peuples. Aussi bien, il est dit dans le *Deutéronome*, ch. IV (v. 8) : *Quelle est l'autre nation également grande, qui ait des cérémonies, et de justes ordonnances, et toute une loi ?* Et c'est ainsi d'ailleurs qu'à ce titre, les clercs sont d'une condition meilleure que les laïques; et les religieux, d'une condition meilleure que les séculiers ».

L'*ad tertium*, continuant la même pensée, « dit que les gentils faisaient leur salut plus parfaitement et plus sûrement sous les observances de la loi que sous la seule loi naturelle; et c'est pour cela qu'on les y admettait. C'est ainsi d'ailleurs que même maintenant les laïques passent à la cléricature; et les séculiers, à la religion ; bien qu'ils puissent se sauver sans cela ». — Retenons cette dernière remarque de saint Thomas, qui nous montre, comme nous aurons à le redire plus tard, que soit l'état de la cléricature, soit l'état religieux, pour être en un sens choses très désirables, comme meilleures et plus sûres pour le salut, ne sont pourtant pas, de soi, choses obligatoires et indispensables au salut, de telle sorte que le salut soit impossible si on ne les embrasse pas. Ainsi en était-il pour la perfection relative attachée aux observances de l'ancienne loi, eu égard aux païens. Il était bon, pour eux, et meilleur, d'y venir, mais ils pouvaient se sauver sans cela.

C'était donc bien exclusivement au peuple juif qu'était donnée la loi ancienne, en ce qu'elle avait de propre et de spécifiquement sien. Le peuple juif était tenu de l'observer, en raison de sa prédestination glorieuse et gratuite de la part de Dieu. Les autres n'y étaient tenus que dans la mesure où ils s'incorporaient volontairement au peuple choisi. — Mais cette loi, d'un caractère si spécial et si relevé, pour le temps où elle devait être donnée, quand donc devait-elle, en effet, être donnée? Était-ce du temps de Moïse, comme nous voyons qu'elle le fut ; ou n'eût-il pas été mieux qu'elle fût donnée en un autre temps ? Saint Thomas nous va répondre à l'article qui suit.

Article VI.

Si la loi ancienne fut convenablement donnée au temps de Moïse?

Trois objections veulent prouver que « la loi ancienne n'a pas été donnée quand il fallait, au temps de Moïse ». — La première rappelle que « la loi ancienne disposait au salut qui devait être apporté par le Christ, ainsi qu'il a été dit (art. 2, 3). Or, ce fut tout de suite après son péché que l'homme eut besoin de ce remède du salut. Donc la loi aurait dû être donnée tout de suite après le péché ». — La seconde objection dit que « la loi ancienne fut donnée pour la sanctification de ceux dont le Christ devait naître. Or, c'est à Abraham que commença d'être faite la promesse de *la descendance qui est le Christ*, comme on le voit par la *Genèse*, ch. XII (v. 7; *aux Galates*, ch. III, v. 16). Donc c'est tout de suite au temps d'Abraham que la loi devait être donnée ». — La troisième objection remarque que « si le Christ n'est pas né des autres descendants de Noé, à l'exception d'Abraham, il n'est pas né non plus des autres descendants d'Abraham à l'exception de David, à qui la promesse fut renouvelée, selon cette parole du second livre des *Rois*, ch. XXIII (v. 1) : *Ainsi parla l'homme à qui a été promis le Christ du Dieu de Jacob.* Donc la loi ancienne aurait dû être donnée après David, comme elle a été donnée après Abraham ». — Ces objections permettront de préciser la justification qui va être donnée d'une façon générale au corps de l'article.

L'argument *sed contra* oppose le texte de « l'Apôtre », qui « dit, *aux Galates*, ch. III (v. 19) : *La loi a été posée en raison de la transgression, jusqu'à ce que vint la « descendance » à laquelle la promesse avait été faite; et elle a été promulguée par les anges, par l'entremise d'un médiateur;* ce qui veut dire qu'*elle a été donnée selon un ordre admirable*, comme le marque la Glose. Donc c'est bien quand il fallait que la loi a été donnée au temps où elle l'a été ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la loi ancienne a été donnée excellemment quand il fallait, au temps de Moïse. Et l'on peut, ajoute le saint Docteur, en assigner la raison à un double titre, selon que toute loi est donnée à un double genre d'hommes : car elle est donnée pour certains qui sont durs et superbes, lesquels sont réprimés et domptés par la loi; elle est donnée aussi pour les bons, afin qu'instruits par la loi ils soient aidés à accomplir le bien qu'ils se proposent. — Nous dirons donc qu'il convenait de donner la loi ancienne au temps où elle fut donnée, pour confondre l'orgueil des hommes. L'homme, en effet, s'enorgueillissait de deux choses : de sa science; et de sa puissance. De sa science d'abord, comme si la raison naturelle pouvait lui suffire pour son salut. Et voilà pourquoi, afin que sur ce point son orgueil fût confondu, l'homme fut laissé à la conduite de sa raison sans le secours d'aucune loi écrite. Et l'homme put savoir, par expérience, combien sa raison était en défaut, du fait que les hommes tombèrent jusque dans l'idolâtrie et dans les vices les plus honteux, aux environs des temps d'Abraham. C'est pour cela qu'après ces temps il devint nécessaire de donner la loi écrite comme remède à l'humaine ignorance; car c'est *par la loi que le péché est connu*, comme il est dit *aux Romains*, ch. III (v. 20). Mais, après que l'homme eut été instruit par la loi, son orgueil fut confondu en constatant sa faiblesse, voyant qu'il ne pouvait pas accomplir la loi ». [On remarquera qu'il s'agit là directement de ce que la loi ancienne avait de commun avec la loi de nature, n'en étant pour ainsi dire que la promulgation extérieure, et par où elle obligeait tous les hommes, mais sans créer des obligations nouvelles, ne faisant que montrer l'obligation méconnue; et cela permet de mieux entendre la doctrine si délicate de saint Paul.] « C'est pour cela, comme le conclut l'Apôtre, dans son épître *aux Romains*, ch. VIII (v. 3 et suiv.), qu'*étant constatée l'impossibilité de la loi en raison de l'infirmité de la chair, Dieu envoya son Fils pour que la justice de la loi pût s'accomplir en nous* ». Du côté des hommes durs et superbes, il fut opportun et sage que Dieu donne sa loi au milieu des temps qui précédèrent la venue du Christ, afin que d'une part ils pussent connaître leur ignorance et de

l'autre leur faiblesse. — « Du côté des bons, la loi est donnée pour les aider. Et ceci fut surtout nécessaire au peuple, quand la loi naturelle commençait à être obscurcie par la surabondance des péchés. Il fallait, d'autre part, que ce secours fût donné selon un certain ordre, afin que les hommes s'avancent de l'imperfection à la perfection. C'est pour cela qu'entre la loi de nature et la loi de grâce devait être donnée la loi ancienne ».

L'*ad primum* explique qu' « il n'était pas à propos que la loi ancienne fût donnée tout de suite après le péché du premier homme : soit parce que l'homme ne reconnaissait pas encore qu'il en eût besoin, plein de confiance en sa raison; soit parce que le dictamen de la loi naturelle n'était pas encore troublé par l'habitude de pécher. »

L'*ad secundum* fait observer que « c'est seulement à un peuple que se donne la loi; car elle est un précepte commun » qui regarde un ensemble, « ainsi qu'il a été dit (q. 96, art. 1). Et voilà pourquoi, du temps d'Abraham, furent donnés quelques préceptes familiers, et comme domestiques, de Dieu aux hommes. Mais, dans la suite, les descendants du patriarche s'étant multipliés de façon à former un peuple et ayant été délivrés de la servitude, la loi put leur être convenablement donnée; c'est qu'en effet, les esclaves ne faisaient point partie du peuple à titre de citoyens pour lesquels seuls la loi était faite, comme le marque Aristote au troisième livre des *Politiques* » (ch. II, IV, V; de S. Th., leç. 3, 4, 7).

L'*ad tertium* répond que « la loi devant être donnée au peuple, il n'y eut pas à la recevoir que ceux de qui le Christ devait naître; mais tout le peuple marqué du signe de la circoncision, qui était le signe de la promesse faite à Abraham et crue par lui, comme le dit l'Apôtre dans son épître *aux Romains* (v. 11). Et c'est pour cela que même avant David la loi dut être donnée à ce peuple qui était déjà formé ».

Dieu n'est intervenu dans l'humanité, à titre de législateur positif, qu'en vue du salut des hommes. Ce salut devait être réalisé par le Christ; et quand Il serait là, Lui-même proclamerait la loi parfaite, conférant la grâce et unissant directement les

hommes à Dieu. Jusque-là, ce devait être le temps de la préparation ou de l'attente. Au milieu de cette longue durée, alors que d'une part l'expérience avait convaincu les hommes de la faiblesse de leur raison et de leur vertu, et quand déjà la famille de l'homme choisi par Dieu en vue de la naissance du Rédempteur se trouva assez développée pour constituer un peuple, Dieu intervint, par son envoyé Moïse, pour libérer ce peuple de la servitude d'Égypte et lui donner sa loi qui rétablirait dans toute sa pureté la loi de nature obscurcie par les passions et les crimes des hommes et façonnerait en vue du Christ à venir le peuple destiné à lui servir de berceau. Telle est la vraie raison et la vraie nature de la loi ancienne. — « Nous devons maintenant étudier cette loi dans la distinction de ses préceptes. Et d'abord, de la distinction de ses préceptes (q. 99); puis de ces divers préceptes considérés dans le détail de leurs divers genres » (q. 100-105).

L'étude de leur distinction en général va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION XCIX

DE LA DISTINCTION DES PRÉCEPTES DE LA LOI ANCIENNE

Cette question comprend six articles :

1° Si dans la loi ancienne il y avait plusieurs préceptes ou un seul?
2° Si la loi ancienne contient quelques préceptes moraux ?
3° Si, outre les préceptes moraux, elle contient des préceptes cérémoniels ?
4° Si elle contient, en plus de ceux-là, des préceptes judiciaires?
5° Si, outre ces trois sortes de préceptes, elle en contient d'autres encore ?
6° Du mode dont la loi amenait à l'observance de ces préceptes?

Le premier de ces six articles se demande s'il y avait plusieurs préceptes dans l'ancienne loi; les articles 2 à 5, combien d'espèces il y en avait; l'article 6, quelle était leur sanction.

Article Premier.

Si dans la loi ancienne n'était contenu qu'un seul précepte?

Trois objections veulent prouver que « dans la loi ancienne n'était contenu qu'un seul précepte ». — La première arguë de ce que « la loi n'est pas autre chose que le précepte, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 92, art. 2, *ad 1um*). Puis donc que la loi ancienne était une, il faut bien qu'elle n'eût qu'un seul précepte. » — La seconde objection cite l'autorité de « l'Apôtre » saint Paul, qui « dit, dans l'épître *aux Romains*, ch. XIII (v. 9) : *S'il est encore quelque autre précepte, il est établi par ce mot : Tu aimeras ton prochain comme toi-même.* Or, ce commandement est un. Donc la loi ancienne n'avait qu'un seul commande-

ment ». — La troisième objection insiste et apporte le témoignage de Notre-Seigneur « en saint Mathieu, ch. VII » (v. 12), où « il est dit : *Tout ce que vous voulez que les hommes vous fassent, pareillement aussi, vous, faites-le leur. C'est là la loi et les prophètes.* Puis donc que toute la loi ancienne était contenue dans la loi » ou les livres de Moïse « et les prophètes, il s'ensuit que toute la loi ancienne n'avait qu'un seul précepte ». — C'est surtout pour expliquer ce texte Notre-Seigneur et le texte de saint Paul que le présent article a été posé.

L'argument *sed contra* est un autre texte de « l'Apôtre », qui « dit *aux Éphésiens*, ch. II (v. 15) : *Il a abrogé la loi des commandements et des prescriptions.* Et l'Apôtre parle, en cet endroit, de la loi ancienne, comme on le voit par la Glose. Donc la loi ancienne contenait en elle plusieurs préceptes ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par préciser la nature du précepte; et c'est de cette nature qu'il tirera la solution du point qui nous occupe. « Le précepte de la loi, dit-il, parce qu'il est obligatoire, porte sur quelque chose qui doit être fait. Or, qu'une chose doive être faite, ceci provient de la nécessité de quelque fin. Il suit de là manifestement qu'il est de l'essence du précepte d'impliquer un ordre à la fin, en ce sens qu'une chose est commandée quand elle est nécessaire ou utile à une certaine fin. D'autre part, il arrive qu'à une même fin sont utiles ou nécessaires plusieurs choses, selon qu'elles sont ordonnées à une même fin. — Nous dirons donc, conclut le saint Docteur, que tous les préceptes de l'ancienne loi sont un en raison de l'ordre qu'ils disent à une même fin; mais que cependant ils sont plusieurs, en raison de la diversité des choses qui sont ordonnées à cette même et unique fin ».

L'*ad primum* applique ce qui vient d'être dit à l'objection qui était proposée. « La loi ancienne sera dite être une, en raison de l'ordre à une même fin; et cependant elle contient des préceptes divers, selon la dictinction des choses qu'elle ordonne à cette fin. C'est ainsi, observe saint Thomas, que l'art du constructeur est un en raison de l'unité de la fin, et parce qu'il tend à la construction de la maison; mais il contient divers préceptes, selon les actes divers qui sont ordonnés à cette cons-

truction » : c'est le même architecte qui commande; mais il ne commande pas les mêmes choses ni de la même manière aux maçons, aux menuisiers, aux serruriers, et le reste.

L'*ad secundum* doit être particulièrement remarqué. « Selon que l'Apôtre le dit, dans sa première épître *à Timothée*, ch. I (v. 5), *la fin du précepte, c'est la charité*. Toute loi tend à cela, en effet : établir l'amitié des hommes entre eux ou de l'homme avec Dieu. C'est pour cela que toute la loi se trouve accomplie dans ce seul commandement : *Tu aimeras ton prochain comme toi-même*, comme dans une certaine fin de tous les commandements; car cet amour du prochain comprend aussi l'amour de Dieu, quand le prochain est aimé pour Dieu », ce qui est le seul moyen de l'aimer pleinement comme il faut. « Et voilà pourquoi l'Apôtre a posé ce seul précepte, pour les deux qui regardent l'amour de Dieu et du prochain, desquels Notre-Seigneur dit, en saint Mathieu, ch. XXII (v. 40) : *En ces deux commandements tiennent la loi tout entière et les prophètes* ».

L'*ad tertium* explique, par cette même doctrine, la troisième objection. « Ainsi qu'il est dit, au neuvième livre de l'*Éthique* (ch. IV, n. I ; de S. Thomas, leç. 4), *l'amour qu'on porte aux autres prend sa source dans l'amour qu'on a pour soi*, en ce sens que l'homme se réfère à tel autre comme à un autre soi-même. C'est pour cela que dans cette parole : *Tout ce que vous voulez que les hommes vous fassent, pareillement, aussi, vous, faites-le leur*, se trouve expliquée une certaine règle de l'amour du prochain, qui était implicitement contenue dans cette autre parole : *Tu aimeras ton prochain comme toi-même*. Et donc c'est comme une explication du même précepte ». D'où il suit que la solution donnée à l'*ad secundum* pour le texte de saint Paul s'applique également au texte que citait l'objection troisième. Dans un cas comme dans l'autre, s'il est parlé de totalité de la loi à l'occasion d'un seul précepte, c'est que ce précepte marque la fin où tous les préceptes de la loi conviennent.

Toute loi demeure une en raison de la fin qu'elle poursuit; mais elle peut et doit même souvent varier ses prescriptions, selon la diversité des moyens qui doivent permettre de réaliser

cette fin. Ainsi en était-il de la loi ancienne. Elle n'avait qu'une seule fin, qui était d'unir les hommes à Dieu en les unissant aussi entre eux. Mais elle comprenait des préceptes multiples selon la diversité des actes qui devaient permettre de réaliser cette fin. — Quels étaient ces préceptes? Nous verrons qu'ils se ramènent à trois grands genres : préceptes moraux; préceptes cérémoniels; préceptes judiciaires. C'est à justifier chacun de ces genres que va s'appliquer maintenant saint Thomas. — Et, d'abord, devons-nous dire que la loi ancienne contenait des préceptes moraux? Nous allons examiner ce premier point dans l'article qui suit.

Article II.

Si la loi ancienne contient des préceptes moraux?

Trois objections veulent prouver que « la loi ancienne ne contient pas des préceptes moraux ». — La première est que « la loi ancienne se distingue de la loi de nature, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 91, art. 4, 5; q. 98, art. 5). Or, les préceptes moraux appartiennent à la loi de nature. Donc ils n'appartiennent pas à la loi ancienne ». — La seconde objection dit que « la loi divine a dû subvenir à l'homme dans les choses où la raison humaine ne suffit pas; comme nous le voyons pour les choses de la foi, qui sont au-dessus de la raison. Puis donc que la raison humaine semble suffire par rapport aux préceptes moraux, ces préceptes ne sont pas de la loi ancienne, qui est la loi divine. — La troisième objection rappelle que « la loi ancienne est qualifiée de *lettre qui tue*, comme on le voit dans la seconde Épître *aux Corinthiens*, ch. III (v. 6). Or, les préceptes moraux ne tuent point, mais vivifient, selon cette parole du psaume CXVIII (v. 93) : *Je n'oublierai jamais vos commandements, puisque c'est par eux que vous m'avez rendu la vie.* Donc les préceptes moraux ne font point partie de la loi ancienne ».

L'argument *sed contra* cite le mot de « l'*Ecclésiastique* », où il est « dit, ch. XVII (v. 9) : *Il leur a encore ajouté la discipline*

et les a mis en possession de la loi de vie. Or, la discipline se réfère aux mœurs; car sur ce mot de l'Épître *aux Hébreux*, ch. XII (v. 11) : *Toute discipline*, etc., la Glose dit : *La discipline est la formation des mœurs par des choses difficiles.* Donc la loi donnée par Dieu contenait des préceptes moraux ».

Nous allons voir tout de suite que par préceptes moraux, il faut entendre les préceptes ayant pour objet les actes des vertus qui sont du domaine de la raison et qui s'imposent à tout homme du seul fait qu'il est homme, c'est-à-dire agent moral. — Saint Thomas déclare, au corps de l'article, que « la loi ancienne contenait certains préceptes moraux, comme on le voit par *l'Exode*, ch. XX (v. 13, 15) : *Tu ne tueras pas; tu ne voleras pas.* — Et, ajoute-t-il, cela devait être. C'est qu'en effet, si l'intention principale de la loi humaine est de faire que l'amitié règne parmi les hommes, l'intention de la loi divine est de constituer principalement l'amitié de l'homme à Dieu. Et, parce que la ressemblance est la raison de l'amour, selon cette parole de l'*Ecclésiastique*, ch. XIII (v. 19) : *tout être aime son semblable*, il s'ensuit qu'il est impossible qu'entre l'homme et Dieu, qui est la perfection même, l'amitié puisse exister, si l'homme n'est rendu bon; aussi bien est-il dit, dans le *Lévitique*, ch. XIX (v. 2) : *Soyez saint, parce que moi je suis saint.* D'autre part, la bonté de l'homme consiste dans la vertu, qui *constitue bon celui qui l'a* (*Éthique*, liv. II, ch. VI, n. 2, 3, 4.; de S. Thomas, leç. 6). Et voilà pourquoi il fallait que la loi ancienne donne aussi des préceptes touchant les actes des vertus, Or, ce sont là les préceptes moraux de la loi ». Donc manifestement il devait y avoir des préceptes moraux dans la loi ancienne.

L'*ad primum* fait observer que « la loi ancienne se distingue de la loi naturelle, non pas comme n'ayant rien de commun avec elle, mais comme s'y surajoutant. De même, en effet, que la grâce présuppose la nature; de même la loi divine présuppose la loi naturelle ».

L'*ad secundum* déclare qu' « il convenait à la loi divine non seulement de pourvoir aux besoins de l'homme dans les choses qui dépassent la raison, mais aussi dans les choses où la raison de l'homme peut se trouver empêchée. Or, s'il est vrai que la

raison de l'homme, au sujet des préceptes moraux, ne pouvait pas errer, quant à sa connaissance abstraite, en ce qui est des préceptes tout à fait généraux », comme nous l'avons expliqué plus haut, quand il s'est agi de la loi de nature, q. 94, art. 6, « cependant elle était obscurcie dans les cas particuliers, en raison de l'habitude de pécher. Quant aux autres préceptes moraux, qui sont comme des conclusions tirées des principes les plus généraux de la loi de nature, il arrivait que la raison d'un grand nombre errait d'une façon très grossière, au point que certaines choses qui sont mauvaises en elles-mêmes étaient jugées permises par la raison d'un grand nombre. Il était donc nécessaire qu'il fût porté remède au double défaut de la raison par l'autorité de la loi divine. C'est ainsi, du reste, que parmi les choses à croire, nous sont proposées, non pas seulement les mystères qui sont au-dessus de la raison, comme le mystère de la Trinité, mais aussi des vérités que la raison humaine peut atteindre, comme l'unité de Dieu, et cela pour exclure l'erreur de la raison humaine, qui était le fait d'un grand nombre ».

L'*ad tertium* dit que « la lettre de la loi, comme le prouve saint Augustin dans le livre *De l'esprit et de la lettre* (ch. XIV), même quant aux préceptes moraux, est dite donner la mort d'une façon occasionnelle ; en ce sens qu'elle prescrit ce qui est bon, sans conférer le secours de la grâce pour l'accomplir ».

Il n'est pas douteux que la loi ancienne, venant de Dieu, devait contenir des principes moraux. C'est, en effet, par ces sortes de préceptes que l'homme est instruit de ce qu'il doit faire, comme homme, pour répondre à l'excellence de sa nature. Et ceci est absolument indispensable pour qu'il puisse plaire à Dieu. Car Dieu ne saurait se complaire en un être qui ne répondrait pas à ce pour quoi Il l'a fait et dont la nature de cet être témoigne. Il y a d'ailleurs que l'homme étant élevé par Dieu à une fin surnaturelle doit être instruit par des préceptes proportionnés à cette fin, et qui, dans l'ordre de l'action morale, viendront s'ajouter aux préceptes naturels, comme, dans l'ordre de la connaissance, la révélation des mystères proprement dits s'ajoute à la manifestation faite aussi par Dieu de certaines vérités naturelles. —

Outre les préceptes moraux, fallait-il que la loi ancienne eût encore des préceptes cérémoniels? C'est ce que nous devons maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si la loi ancienne contient des préceptes cérémoniels, outre les préceptes moraux?

Trois objections veulent prouver que « la loi ancienne ne contient pas des préceptes cérémoniels en plus des préceptes moraux ». — La première dit que « toute loi qui est donnée aux hommes est destinée à diriger les actes humains. Or, les actes humains sont appelés moraux, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. I, art. 3). Donc il semble que dans la loi ancienne, donnée aux hommes, ne doivent être contenus que des préceptes moraux ». — La seconde objection fait observer que « les préceptes qu'on appelle cérémoniels paraissent se référer au culte divin. D'autre part, le culte divin est l'acte d'une vertu, de la vertu de religion, qui, au témoignage de Cicéron, dans sa *Rhétorique* (liv. II, ch. LIII), *rend à la nature divine le culte et les cérémonies*. Puis donc que les préceptes moraux portent sur les actes des vertus, ainsi qu'il a été dit (art. préc.), il semble que les préceptes cérémoniels ne doivent pas se distinguer des préceptes moraux ». — La troisième objection arguë de la fin des préceptes cérémoniels. « Il semble, en effet, que les préceptes cérémoniels sont ordonnés à signifier par mode de figure » ou de symbole. « Or, selon que saint Augustin le dit au second livre de *la Doctrine chrétienne* (ch. III), *ce sont les paroles qui ont obtenu parmi les hommes la primauté dans l'ordre de la signification*. Donc il n'y avait aucune nécessité que fussent contenus, dans la loi, des préceptes cérémoniels portant sur certains actes figuratifs » ou symboliques.

L'argument *sed contra* est un beau texte, très expressif, du *Deutéronome*, ch. IV (v. 13 et suiv.), où « il est dit : *Le Seigneur écrivit les dix paroles sur les deux tables de pierre; et Il*

me commanda en ce même temps de vous enseigner les cérémonies et les ordonnances que vous devriez pratiquer. Or, les dix préceptes de la loi sont moraux. Donc, en plus des préceptes moraux, il y a aussi d'autres préceptes qui sont cérémoniels ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « la loi divine, ainsi qu'il a été dit (art. préc.), a été instituée principalement pour ordonner les hommes à Dieu; tandis que la loi humaine ordonne principalement les hommes entre eux. De là vient que les lois humaines ne se préoccupèrent jamais d'instituer quelque chose par rapport au culte divin, si ce n'est en raison du bien commun des hommes » : pour autant que le bien de la cité demande que Dieu soit honoré par elle et qu'aucun de ses membres ne fasse rien contre cet honneur; avec ceci encore que les membres de la cité puisent dans ce qui touche au culte de la Divinité un stimulant pour mieux remplir leurs devoirs de citoyens. « C'est aussi pour cela que les législateurs humains imaginèrent beaucoup de choses au sujet des pratiques du culte selon qu'il leur parut expédient à la formation des mœurs des hommes, comme on le voit dans les rites des païens ». Il n'est pas inutile de noter, une fois de plus, que sur ce point nos législateurs modernes, avec leur législation *laïque*, excluant intentionnellement tout rapport de la cité et de ses membres avec la Divinité, sont tombés au-dessous des législateurs païens eux-mêmes; et qu'ils vouent, de gaieté de cœur, la société moderne aux pires désastres. Car il est absolument impossible que le bien de la cité, même dans l'ordre purement humain qui est celui du législateur de cet ordre, soit obtenu et assuré, si l'on ruine intentionnellement tout rapport de la cité ou de ses membres avec Dieu. Si donc, et il le faut absolument, la loi humaine statue et détermine quelque chose dans l'ordre du culte divin, ce ne sera jamais qu'en fonction de sa fin, qui est d'assurer le bien de la cité. « La loi divine, au contraire », parce que sa fin principale est d'ordonner les hommes à Dieu, « a ordonné les hommes entre eux selon qu'il convenait à l'ordre qu'ils doivent avoir par rapport à Dieu et qui était principalement voulu par elle. Or, l'homme est ordonné à Dieu non pas seulement par les actes intérieurs de l'âme, qui consistent à croire, espérer et aimer,

mais aussi par certaines œuvres extérieures qui sont l'expression du service de l'homme à l'égard de Dieu. Ces œuvres sont dites appartenir au culte divin. Et on applique à ce culte le nom de *cérémonies*, comme pour rappeler les dons (*munia*) de *Cérès*, la déesse des fruits, selon que d'aucuns le disent, parce que d'abord c'était de fruits qu'étaient composées les offrandes faites à Dieu. On peut dire aussi, comme le rapporte Maxime Valère (dans son liv. II *Des faits et des paroles mémorables*, ch. I, n. 10), que le mot de *cérémonie* a été introduit pour désigner le culte divin chez les Latins, en raison d'un certain bourg existant près de Rome et qui s'appelait Céré, pour ce motif que Rome étant prise par les Gaulois, les choses saintes des Romains furent portées là et traitées avec un souverain respect. Ainsi donc ces préceptes qui dans la loi se réfèrent au culte de Dieu ont reçu le nom spécial de préceptes cérémoniels ».

L'*ad primum* fait observer que « les actes humains s'étendent aussi au culte de Dieu. Et voilà pourquoi la loi ancienne donnée par Dieu aux hommes contient aussi des préceptes là-dessus ».

L'*ad secundum* rappelle que « les préceptes de la loi de nature, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 91, art. 3), sont des préceptes communs et ont besoin d'être déterminés. Or, ils sont déterminés et par la loi humaine et par la loi divine. Et de même que les déterminations qui se font par la loi humaine ne sont point dites être de la loi naturelle, mais du droit positif : de même, les déterminations de la loi de nature qui sont faites par la loi divine se distinguent des préceptes moraux qui appartiennent à la loi de nature. Ainsi donc, honorer Dieu, parce que c'est un acte de vertu », commandé par la raison elle-même, « fait partie du précepte moral; mais la détermination de ce précepte, savoir que Dieu soit honoré par telles victimes ou par tels dons, ceci appartient aux préceptes cérémoniels. Et voilà pourquoi les préceptes cérémoniels se distinguent des préceptes moraux ». Ces derniers sont du domaine de la raison naturelle; les autres ne s'imposent à la raison que pour avoir été donnés par Dieu.

L'*ad tertium* répond que « suivant la parole de saint Denis, au premier chapitre de *la Hiérarchie céleste*, les choses divines ne peuvent être manifestées aux hommes que sous certaines simi-

litudes sensibles. D'autre part, les similitudes ont plus de force pour émouvoir, si elles ne sont pas seulement exprimées en paroles, mais si elles sont en même temps offertes en actions. Et voilà pourquoi les choses divines nous sont livrées dans les Écritures, non pas seulement sous forme de similitudes exprimées par les mots, comme on le voit dans les expressions métaphoriques, mais aussi par des similitudes de choses qui se présentent au regard; et c'est à ceci que se réfèrent les préceptes cérémoniels.

La loi divine donnée aux hommes par Dieu n'était pas seulement destinée à rétablir et à affermir parmi les hommes les préceptes de la loi naturelle qui sont les préceptes moraux. Elle devait aussi, notamment en ce qui était du service de Dieu et de son honneur, but premier et objet propre ou direct de cette loi, parfaire les prescriptions générales de la loi de nature, en y ajoutant des prescriptions plus spéciales et plus en harmonie avec ce qui était sa fin à elle. Toutes ces prescriptions spéciales, relatives au culte de Dieu, dans l'ancienne loi, portent le nom de préceptes cérémoniels. — Faut-il encore, en plus de ces préceptes cérémoniels s'ajoutant aux préceptes moraux, distinguer, dans la loi ancienne, un troisième ordre de préceptes appelés *judiciaires*? C'est ce que nous devons considérer maintenant; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si, en plus des préceptes moraux et cérémoniels, il y a aussi des préceptes judiciaires?

Trois objections veulent prouver qu' « en plus des préceptes moraux et cérémoniels, il n'y a point des préceptes judiciaires dans l'ancienne loi ». — La première est un mot de « saint Augustin », qui « dit, dans son livre *Contre Fauste* (liv. VI, ch. II), que dans la loi ancienne se trouvent *des préceptes portant sur la vie qu'on doit vivre et des préceptes portant sur la vie qu'on*

doit croire. Les préceptes portant sur la vie qu'on doit vivre sont les préceptes moraux; et les préceptes portant sur la vie qu'on doit croire sont les préceptes cérémoniels. Donc, en dehors de ces deux genres des préceptes, il n'y a pas à mettre dans la loi d'autres préceptes qui seraient judiciaires ». — La seconde objection remarque que « sur ce mot du psaume CXVIII (v. 102) : *Je ne me suis point écarté de vos jugements*, la glose dit : *c'est-à-dire de ce que vous m'avez donné comme règle de vie.* Or, la règle de vie appartient aux préceptes moraux. Donc il n'y a pas à distinguer des préceptes moraux certains préceptes qui seraient judiciaires ». — La troisième objection dit que « le jugement paraît être l'acte de la justice, selon cette parole du psaume XCIII (v. 15) : *Jusqu'à ce que la justice éclate en jugement.* Or, l'acte de la justice, comme l'acte des autres vertus, relève des préceptes moraux. Donc les préceptes moraux contiennent en eux les préceptes judiciaires; et, par suite, ces derniers ne doivent pas en être distingués ».

L'argument *sed contra* rappelle qu' « il est dit dans le *Deutéronome*, ch. VI (v. 1) : *Ce sont ici les préceptes, les cérémonies et les jugements.* Puis donc que les préceptes se disent par antonomase des préceptes moraux, il s'ensuit qu'avec les préceptes moraux et les préceptes cérémoniels il y a aussi les préceptes judiciaires ».

Au corps de l'article, saint Thomas se réfère à ce qui a été déjà dit plusieurs fois (art. 2, 3), qu' « il appartient à la loi divine d'ordonner les hommes entre eux et par rapport à Dieu. L'un et l'autre de ces deux ordres, pris d'une façon générale, appartiennent au dictamen de la loi de nature, auquel se réfèrent les préceptes moraux; mais il faut qu'ils soient, tous les deux, déterminés par la loi divine ou humaine, parce que les principes connus naturellement sont généreux tant au point de vue spéculatif qu'au point de vue pratique. De même donc que la détermination du précepte général portant sur le culte divin se fait par les préceptes cérémoniels; de même la détermination du précepte général de la justice à garder parmi les hommes se fait par les préceptes judiciaires. — Et, à cause de cela, il y a trois sortes de préceptes qu'il faut affirmer dans la loi ancienne : les

préceptes *moraux*, qui sont du dictamen de la loi de nature; les préceptes *cérémoniels*, qui sont les déterminations du culte divin; et les préceptes *judiciaires*, qui sont les déterminations de la justice à observer parmi les hommes. C'est pour cela que l'Apôtre, dans son épître *aux Romains*, ch. VII (v. 12), après avoir dit que *la loi est sainte*, ajoute que *le précepte est juste, saint et bon :* juste, en tant que judiciaire; saint, en tant que cérémoniel, car le mot saint désigne ce qui est consacré à Dieu; bon, ou honnête, en tant que moral ». — Nous voyons, par ce lumineux corps d'article, le vrai rapport des préceptes cérémoniels et judiciaires aux préceptes moraux, et le rapport de tous ces préceptes à la loi de nature. Les préceptes moraux sont expressément contenus dans la loi de nature; les préceptes cérémoniels et judiciaires y sont contenus aussi, et pour autant ils font partie des préceptes moraux, mais seulement quant à leur caractère universel ou général : pris en eux-mêmes, ou selon leurs prescriptions formelles et détaillées, ils sont quelque chose de tout à fait distinct, imposé par la détermination positive de Dieu.

L'*ad primum* dit que, « soit les préceptes moraux, soit les préceptes judiciaires appartiennent à la direction de la vie humaine. Et voilà pourquoi ils sont contenus, les uns et les autres, sous l'un des membres de la division de saint Augustin, savoir sous les préceptes qui portent sur la vie qu'on doit vivre ».

L'*ad secundum* répond que « le jugement désigne l'exécution de la justice, se faisant par l'application de la raison à tels cas particuliers déterminément. D'où il suit que les préceptes judiciaires ont de commun, avec les préceptes moraux, qu'ils dérivent de la raison, et avec les préceptes cérémoniels, qu'ils sont des déterminations de préceptes généraux. C'est pour cela que parfois, sous les jugements, sont compris les préceptes judiciaires et les préceptes moraux, comme dans le *Deutéronome*, ch. V (v. 1) : *Écoute, Israël, les cérémonies et les jugements;* et parfois, les préceptes judiciaires et les préceptes cérémoniels, comme dans le *Lévitique*, ch. XVIII (v. 4) : *Vous accomplirez mes jugements, et vous garderez mes préceptes*, où les *préceptes* se réfèrent aux préceptes moraux, et les *jugements* aux préceptes judiciaires et aux préceptes cérémoniels ».

L'*ad tertium* fait observer que « l'acte de la justice en général appartient aux préceptes moraux; mais sa détermination en particulier », et selon les modes spéciaux dont la justice peut être rendue, « appartient aux préceptes judiciaires ».

Dans l'ancienne loi devaient se trouver trois sortes de préceptes : les préceptes moraux affirmant à nouveau et confirmant les prescriptions essentielles de la loi de nature; les préceptes cérémoniels, réglant dans le détail de son organisation le culte divin prescrit d'une façon générale par la loi de nature; les préceptes judiciaires, déterminant également dans le détail le mode de garder parmi le peuple la justice que la loi de nature prescrit également d'une façon générale. — Ces trois sortes de préceptes doivent-ils être tenus pour suffisants, ou faut-il encore en assigner d'autres dans la loi ancienne. Nous allons examiner ce point complémentaire à l'article qui suit.

Article V.

Si quelques autres préceptes étaient contenus dans la loi ancienne en plus des préceptes moraux, cérémoniels et judiciaires ?

Cet article, nous l'allons voir, est posé surtout en raison de plusieurs expressions qui reviennent fréquemment dans l'Écriture sainte, notamment dans les psaumes, et plus spécialement encore dans le psaume CXVIII; en telle sorte que nous aurons ici un lumineux commentaire de tous ces passages.

Quatre objections veulent prouver que « certains autres préceptes se trouvent contenus dans la loi ancienne, en plus des préceptes moraux, cérémoniels et judiciaires ». — La première observe que « les préceptes judiciaires portent sur l'acte de » la vertu « de justice qui regarde les rapports de l'homme à l'homme; et les préceptes cérémoniels, sur l'acte de » la vertu de « religion, par laquelle Dieu est honoré. Or, en dehors de ces vertus, il y en a une foule d'autres, comme la tempérance, la force, la libé-

ralité, et plusieurs autres, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 60, art. 5). Donc en dehors des préceptes mentionnés, il faut que plusieurs autres soient contenus dans la loi ancienne ». — La seconde objection est un texte du *Deutéronome*, ch. XI (v. 1), où « il est dit : *Aime le Seigneur ton Dieu; et observe ses préceptes, et ses cérémonies, et ses jugements, et ses commandements*. Puis donc que les *préceptes* se rapportent aux préceptes moraux, ainsi qu'il a été dit (art. préc.), il s'ensuit qu'en dehors des préceptes moraux, cérémoniels et judiciaires, se trouvent aussi contenus dans la loi d'autres préceptes qui sont appelés *commandements* ». — La troisième objection est un autre texte du *Deutéronome*, ch. VI (v. 17), où « il est dit : *Garde les préceptes du Seigneur ton Dieu, et les témoignages et les cérémonies qu'Il t'a prescrits*. Donc, en plus de tout ce qui a été marqué, il y a encore les *témoignages*, qui sont contenus dans la loi ». — La quatrième objection est un texte du psaume CXVIII (v. 93), où « il est dit : *Je n'oublierai jamais vos justifications;* et la glose ajoute : c'est-à-dire *votre loi*. Donc les préceptes de la loi ancienne ne sont pas seulement moraux, cérémoniels et judiciaires, mais ils sont encore *justifications* ».

L'argument *sed contra* en appelle, lui aussi, au *Deutéronome*, ch. VI (v. 1), où « il est dit : *Ce sont là les préceptes, les cérémonies et les jugements que vous a commandés le Seigneur Dieu*. Et ces paroles sont placées au commencement de la loi. Donc tous les préceptes de la loi sont compris sous ceux-là » ; et il n'en est point d'autres.

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « dans la loi, certaines choses se trouvent marquées à titre de préceptes; et certaines autres choses, à titre d'excitants ordonnés à l'accomplissement des préceptes. Or, les préceptes portent sur ce qui doit être fait. Et l'homme est amené à les accomplir par deux choses : par l'autorité de celui qui commande; et par l'utilité qu'il trouve à les accomplir, utilité qui consiste dans l'obtention de quelque bien utile, agréable ou honnête, et dans la fuite des maux contraires. — Il fallut donc que fussent proposées, dans l'ancienne loi, certaines choses indiquant l'autorité de Dieu qui commandait, comme ces mots du *Deutéronome*, ch. VI (v. 4) :

Écoute, Israël, le Seigneur Dieu, ton Dieu, est un; et ces autres mots de la *Genèse*, ch. I (v. 1) : *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre.* Ces affirmations portent le nom de *témoignages* (*testimonia*). — Il fallut aussi que dans la loi fussent proposées certaines récompenses pour ceux qui l'observeraient, et des peines pour ceux qui en seraient les transgresseurs; comme on le voit au *Deutéronome*, ch. XXVIII : *Si tu accomplis la parole du Seigneur ton Dieu, Il t'élèvera au-dessus de toutes les nations*, etc. Et ces propositions sont appelées *justifications* (*justificationes*), selon que Dieu en punit certains ou en récompense d'autres justement. — Quant aux choses qui regardent l'action, elles ne tombent sous le précepte qu'autant qu'elles impliquent une certaine raison de dette. Or, c'est d'une double manière que cette raison de dette peut les affecter : d'abord, selon la règle de la raison; ensuite, selon la règle de la loi » positive, « déterminant » qu'il faut agir de telle manière; « et c'est ainsi qu'Aristote, au cinquième livre de l'*Éthique* (ch. VII, n. 1; de S. Th., leç. 12), distingue une double sorte de » droit ou de « juste : le juste moral; et le juste légal » : le premier marqué par la raison ou la loi naturelle; et le second, par la loi positive. « D'autre part, le dû moral est double. C'est qu'en effet la raison dicte qu'une chose doit être faite, ou comme étant nécessaire, sans laquelle ne saurait exister l'ordre de la vertu; ou comme étant utile à ce que l'ordre de la vertu soit mieux conservé. A ce titre, certaines choses d'ordre moral sont marquées dans la loi, d'une façon précise, comme étant ordonnées ou défendues; telles par exemple ces prescriptions : *Tu ne tueras point; tu ne voleras point.* Et celles-là constituent proprement les *préceptes* (*præcepta*). D'autres sont prescrites ou défendues, non comme choses strictement dues, mais par mode de mieux. Celles-là peuvent être appelées *recommandations* (*mandata*); parce qu'elles ont un caractère d'invitation et de persuasion. Tel ce passage de l'*Exode*, ch. XXII (v. 26) : *Si tu prends en gage le manteau de ton prochain, tu le lui rendras avant le coucher du soleil;* et autres semblables. C'est ce qui a fait dire à saint Jérôme que dans *les préceptes se trouve la justice; dans les recommandations, la charité.* [On aura remarqué cette lumi-

neuse et précieuse distinction entre les préceptes et les recommandations dans l'ordre de la loi morale : elle est d'une importance extrême pour apprécier comme il convient les choses de cet ordre]. — « Quant à ce qui est dû en vertu d'une détermination de la loi » positive, et qui constitue le droit ou le juste légal, par opposition au droit et au juste moral, on le trouve déterminé dans la loi ancienne, « pour les choses humaines, par les préceptes *judiciaires* (*judicialia, judicia*) ; et pour les choses divines, par les préceptes *cérémoniels* (*cœremonialia, cœremonias*) ».

Voilà une première explication de tous les termes qui se rencontrent dans la Sainte Écriture et se réfèrent aux choses de la loi. « On peut dire aussi », et c'est une seconde explication, « que tout ce qui a trait aux peines et aux récompenses est appelé du nom de *témoignages* (*testimonia*), tout cela constituant de certaines protestations de la justice divine ; et tous les préceptes de la loi peuvent être appelés *justifications* (*justificationes*), pour autant qu'ils sont des exécutions » ou des applications et des déterminations « de la justice légale », déterminant et appliquant les préceptes généraux de la loi de nature, ainsi qu'il a été dit. — « De même, on peut distinguer d'une autre manière les préceptes (*præcepta*) et les commandements ou les recommandations (*mandata*), en appelant du nom de *préceptes,* les choses que Dieu a ordonnées par Lui-même, et *commandements*, les choses qu'Il a ordonnées, commandées, *mandées* par d'autres, comme le mot lui-même l'indique ». — Dans notre langue cependant, l'usage a prévalu d'appeler indistinctement du nom de *préceptes* et du nom de *commandements*, les prescriptions directes données par Dieu Lui-même et qui constituent les deux tables de la loi, savoir le Décalogue, dont nous aurons à parler bientôt.

Saint Thomas conclut son lumineux exposé : « De tout cela il résulte que tous les préceptes de la loi sont contenus sous les préceptes *moraux*, *cérémoniels* et *judiciaires ;* quant à tout le reste, cela n'a point la raison de précepte, mais c'est ordonné à l'observance des préceptes, ainsi qu'il a été dit ».

L'*ad primum* fait une déclaration d'une importance extrême

et qui confirme tout ce qui a été dit, au sujet du droit moral et du droit légal, dans le corps de l'article. « La justice seule, déclare saint Thomas, parmi toutes les vertus, implique la raison de dette. Et voilà pourquoi les choses de la morale seront aptes à être déterminées par la loi » positive et à constituer le droit légal, se distinguant du droit moral, « pour autant qu'elles relèvent de la justice; et la religion elle-même en relève à titre de partie, comme Cicéron le marque » (*Rhétorique,* liv. II, ch. LIII), et comme nous le verrons nous-mêmes plus tard, dans le traité de la Justice (*2 -2ae*, q. 81 et suiv.). « Aussi bien le juste légal ne saurait rien comprendre en dehors des préceptes cérémoniels et judiciaires ». Nous voyons par là que toute loi positive, ayant vraiment la raison de loi, ou obligeant au sens strict, ne peut porter que sur les choses de la vertu de justice. De là l'identification du *droit*, même au sens positif, soit civil, soit canonique, avec l'objet de cette vertu.

« Quant aux autres objections, ajoute saint Thomas, elles se trouvent résolues par ce qui a été dit ».

La loi ancienne n'a pu avoir que trois sortes de préceptes : les préceptes moraux promulguant à nouveau et confirmant la loi de la nature ; et les préceptes cérémoniels ou judiciaires, déterminant, par mode d'obligation stricte, les préceptes généraux de la loi de nature relatifs au service de Dieu ou aux rapports des hommes entre eux. Toutes les autres déclarations ou recommandations qui peuvent se trouver dans l'Écriture sont ordonnées, par mode d'excitants ou de compléments qui les couronnent, à l'observance de ces préceptes. — Mais, précisément, parmi ces excitants qui devaient amener à l'observation des préceptes, nous voyons que l'ancienne loi marque d'une façon quasi exclusive des promesses ou des menaces d'ordre temporel. Saint Thomas se demande, à ce sujet, si un tel procédé était bien ce qu'il fallait. L'article suivant, qui sera le dernier de la question actuelle, nous donnera sa réponse.

Article VI.

Si la loi ancienne devait amener à l'observance des préceptes par des promesses ou des menaces temporelles.

Trois objections veulent prouver que « la loi ancienne ne devait point amener à l'observance des préceptes par des promesses et des menaces temporelles ». — La première arguë de ce que « le propre de la loi divine est de soumettre les hommes à Dieu par la crainte et l'amour; c'est pour cela qu'il est dit dans le *Deutéronome*, ch. x (v. 12) : *Et maintenant, Israël, que demande de toi le Seigneur ton Dieu, sinon que tu craignes le Seigneur ton Dieu, et que tu marches dans ses voies, et que tu l'aimes.* Or, la cupidité des choses temporelles éloigne de Dieu. Saint Augustin dit, en effet, au livre des *Quatre-vingt-trois questions* (q. xxxvi) que *le poison de la charité est la cupidité.* Donc les promesses et les menaces temporelles semblent être contraires à l'intention du législateur; et cela même rend une loi mauvaise, comme on le voit par Aristote au second livre des *Physiques* » (ch. vi, n° 21; de S. Th., leç. 14). — La seconde objection dit que « la loi divine est plus excellente que la loi humaine. Or, nous voyons, dans les sciences, que plus l'une d'elles est élevée, plus elle procède par des moyens qui dominent. Puis donc que la loi humaine procède, à l'effet d'entraîner les hommes, par des menaces et des promesses temporelles, la loi divine n'aurait pas dû user de tels moyens, mais prendre des moyens plus élevés ». — La troisième objection, fort intéressante, déclare qu'« on ne peut point considérer comme récompense de l'œuvre juste et peine de la faute ce qui arrive également et aux bons et aux mauvais. Or, comme il est dit dans l'*Ecclésiaste,* ch. ix (v. 12) : *Tout,* dans l'ordre des choses temporelles, *arrive également au juste et à l'impie, au bon et au méchant, au pur et à l'impur, à celui qui immole des victimes et à celui qui se moque des sacrifices.* Donc les biens ou les maux temporels ne sont point convenablement marqués

comme peines ou comme récompenses à l'endroit des commandements de la loi divine ».

L'argument *sed contra* observe simplement qu'« il est dit dans Isaïe, ch. I (v. 19) : *Si vous voulez et que vous m'écoutiez, vous mangerez les biens de la terre; si vous ne voulez pas et si vous provoquez ma colère, le glaive vous dévorera* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous déclare que « les hommes, de même que dans les sciences spéculatives ils sont amenés à donner leur assentiment aux conclusions par les moyens » ou les principes « du syllogisme, de même, quand il s'agit de n'importe quelle loi, ils sont amenés à l'observance des préceptes par des peines et des récompenses. Or, nous voyons que dans les sciences spéculatives les moyens ou les preuves sont proposés à l'auditeur selon sa condition. Aussi bien faut-il, dans les sciences, procéder d'une façon ordonnée, en commençant l'enseignement par les choses les plus connues. De même, aussi, il faut que celui qui veut amener l'homme à l'observance des préceptes, commence à le mouvoir à l'aide de ce sur quoi porte son affection; et c'est ainsi que les enfants sont amenés à faire quelque chose par de certains petits cadeaux tout enfantins. Or, il a été dit plus haut (q. 91, art. 5, *ad 2um;* q. 98, art. 1, 2, 3), que la loi ancienne disposait au Christ comme l'imparfait dispose au parfait ; et c'est pourquoi elle était donnée à un peuple encore imparfait si on le compare à la perfection que devait apporter le Christ; ce qui a fait comparer ce peuple à l'enfant qui est encore sous la conduite du pédagogue, comme on le voit par l'épître *aux Galates*, ch. III (v. 24). D'autre part, la perfection de l'homme consiste en ce que, méprisant les choses temporelles, il s'attache aux choses spirituelles, comme on le voit par ce que l'Apôtre dit *aux Philippiens*, ch. III (v. 13, 15) : *Oubliant ce qui est derrière moi, je me porte de tout moi-même vers ce qui est en avant. Nous tous qui sommes parfaits* », arrivés à l'âge d'homme, et non plus des enfants comme sous l'ancienne loi, « *que ce soit là nos sentiments*. Le propre des imparfaits, au contraire, est qu'ils désirent les biens temporels, mais en les subordonnant toujours à Dieu. Quant aux pervers, ils constituent leur fin dans les choses temporelles. — Il convenait

donc à la loi ancienne qu'à l'aide des biens temporels qui étaient dans les affections des hommes imparfaits elle conduise à Dieu ces hommes imparfaits ».

L'*ad primum* répond que « la cupidité qui fait que l'homme constitue sa fin dans les biens temporels est le poison de la charité. Mais l'obtention des biens temporels que l'homme désire en les subordonnant à Dieu est une certaine voie qui conduit les hommes imparfaits à l'amour de Dieu, selon cette parole du psaume XLVIII (v. 19) : *Il te louera, quand tu lui auras fait du bien* ».

L'*ad secundum* observe que « la loi humaine amène les hommes à l'aide des récompenses ou des peines temporelles étant au pouvoir des hommes ; la loi divine, au contraire, le fait à l'aide de peines ou de récompenses devant être données par Dieu. Et, de ce chef, elle procède par des moyens plus hauts ».

L'*ad tertium* dit qu' « il suffit de lire les livres historiques de l'Ancien Testament pour voir que pris d'une façon universelle l'état du peuple, sous la loi, fut toujours prospère tant que la loi fut observée par eux, et qu'au contraire dès qu'ils laissaient les préceptes de la loi ils tombaient en de multiples adversités. Il est vrai que certaines personnes particulières, même quand elles observaient la loi, tombaient en de certaines adversités ; mais c'était ou bien parce que déjà devenues spirituelles, elles devaient par là être détachées davantage de l'affection des biens temporels et voir leur vertu passer par le creuset de l'épreuve, ou bien parce que, tout en accomplissant extérieurement les œuvres de la loi, elles avaient leur cœur entièrement fixé dans les choses temporelles et éloignées de Dieu, selon qu'il est dit dans Isaïe, ch. XXIX (v. 13) : *Ce peuple m'honore des lèvres, mais son cœur est loin de moi* ». — Que s'il y avait des particuliers, plus ou moins comblés des biens temporels, alors que cependant ils étaient soit intérieurement soit extérieurement des contempteurs de la loi, il faut dire ou que ces sortes de biens étaient pour récompenser certaines vertus naturelles existant en eux, ou que c'était aussi un châtiment de Dieu qui les aveuglait par ces sortes de biens et endurcissait leur cœur, au sens qui a été expliqué plus haut, dans le traité des péchés (q. 79, art. 3, 4).

— La belle doctrine que vient de nous exposer saint Thomas dans cet *ad tertium* trouve son application en des cas nombreux, même sous la loi nouvelle, où beaucoup d'hommes demeurent encore dans l'imperfection qui était le propre de la loi ancienne.

Bien plus, comme le remarque ici Cajétan, au sujet de tout l'article que nous venons de lire, « c'est avec des larmes dans les yeux que nous devrions constater notre misère — *flenda occurrit miseria nostra* — alors que nous avons entendu saint Thomas nous décrire l'état des hommes dans le Nouveau Testament par ce trait : qu'il ne suffit pas que nous désirions les biens temporels même en les subordonnant à Dieu, car ceci est le propre des imparfaits et se trouvait sous l'ancienne loi, mais qu'il faut que, méprisant toutes les choses temporelles, notre cœur ne s'attache qu'aux choses spirituelles, ceci instituant l'état de perfection qui est celui de la loi nouvelle. « Hélas! hélas! s'écrie le grand commentateur, qu'il y en a peu aujourd'hui qui appartiennent à l'état de la nouvelle loi! Et plût au ciel, ajoute-t-il, que chacun de nous appartînt du moins à l'état de l'ancienne loi », ne désirant les biens temporels qu'en subordonnant ce désir à la possession de Dieu et à sa volonté! — *Heu! heu! quam pauci hodie ad novae legis statum spectant! Et utinam ad veteris statum saltem pertineremus!*

La loi ancienne, parce qu'elle venait de Dieu, devait se proposer, comme première fin, de disposer les hommes à l'amitié divine, en leur rappelant ce qui était de nature à les rendre bons moralement, et aussi en leur prescrivant les moyens appropriés de plaire à Dieu, l'honorant comme Il souhaite d'être honoré, ou figurant d'avance, par les actes de leur culte, les grands mystères de la loi de perfection que Dieu devait un jour donner au monde. Il fallait aussi, parce qu'il s'agissait d'un peuple spécial, à conserver dans des conditions déterminées, en vue du Christ dont il devait être le berceau, que la loi ancienne prescrive certaines règles de justice, déterminant les rapports des hommes entre eux, au sein de ce peuple, selon que son caractère spécial le demandait. De là les trois grands genres de préceptes contenus dans la loi ancienne et désignés sous le nom de préceptes mo-

raux, cérémoniels et judiciaires. A ces trois sortes de préceptes se ramènent toutes les prescriptions de l'ancienne loi, prescriptions dont la nature encore imparfaite, proportionnée à l'état imparfait du peuple ancien, demandait, comme sanctions en harmonie avec elles, des menaces ou des promesses d'ordre temporel. — « Nous devons maintenant étudier dans le détail les trois genres de préceptes dont nous venons de parler. — Et d'abord, les préceptes moraux (q. 100); puis, les préceptes cérémoniels (q. 101-103); enfin, les préceptes judiciaires » (q. 104, 105).

L'étude des préceptes moraux forme l'objet de la question suivante.

QUESTION C

DES PRÉCEPTES MORAUX DE L'ANCIENNE LOI

Cette question comprend douze articles :

1° Si tous les préceptes moraux de l'ancienne loi sont de la loi de nature?
2° Si les préceptes moraux de l'ancienne loi portent sur les actes de toutes les vertus?
3° Si tous les préceptes moraux de l'ancienne loi se ramènent aux préceptes du Décalogue?
4° De la distinction des préceptes du Décalogue.
5° De leur nombre.
6° De leur ordre.
7° Du mode dont ils ont été donnés.
8° S'ils sont susceptibles de dispense?
9° Si le mode d'observer la vertu tombe sous le précepte?
10° Si le mode de la charité tombe sous le précepte?
11° De la distinction des autres préceptes moraux.
12° Si les préceptes moraux de l'ancienne loi justifiaient?

Le seul énoncé de ces articles, non moins que leur nombre, prouve l'importance de la question actuelle. On peut dire que c'est la question même de la loi morale. Nous verrons qu'en fait elle se ramène à la question du Décalogue. Et c'est ici, en effet, que saint Thomas traite *ex professo* du Décalogue, dans la partie morale de sa *Somme théologique;* bien que nous devions retrouver, plus tard, une application de ce que nous déterminerons ici, quand nous traiterons des préceptes correspondant aux diverses vertus, et plus spécialement à la vertu de justice. — Des douze articles qui composent cette question et qui ont tous pour objet les préceptes moraux de la loi ancienne, le premier examine la nature de ces préceptes; le second, leur objet ou leur matière; du troisième au septième, il est question de leur cata-

logue; du huitième au dixième, du mode de les observer; au onzième, de leur supplément; au douzième, de leur effet. — Voyons, d'abord, la nature de ces préceptes.

Article Premier.

Si tous les préceptes moraux appartiennent à la loi de nature?

Trois objections veulent prouver que « ce ne sont point tous les préceptes moraux qui appartiennent à la loi de nature ». — La première est qu' « il est dit dans l'*Ecclésiastique*, ch. XVII (v. 9) : *Il leur a encore donné la doctrine, et les a mis en possession de la loi de vie.* Or, la doctrine se distingue de la loi de nature; car la loi naturelle ne s'apprend pas, mais elle est dans l'homme comme un instinct naturel. Donc ce ne sont point tous les préceptes moraux qui sont de la loi de nature ». — La seconde objection dit que « la loi divine est plus parfaite que la loi humaine. Or, la loi humaine ajoute certaines prescriptions relatives aux bonnes mœurs qui ne sont point dans la loi de nature; et on le voit par ceci, que la loi de nature est la même chez tous, tandis que ces sortes de prescriptions ne sont pas les mêmes chez les divers peuples. Il s'ensuit qu'à plus forte raison la loi divine a dû ajouter à la loi de nature certaines choses ayant trait aux bonnes mœurs ». — La troisième objection fait observer que « si la raison naturelle a ses prescriptions relatives aux bonnes mœurs, la foi a aussi les siennes; ce qui a fait dire à saint Paul, dans l'épître *aux Galates*, ch. V (v. 6), que *la foi agit par la charité.* Or la foi n'est point contenue sous la loi de nature; car les choses de la foi sont au-dessus de la raison naturelle. Donc ce ne sont point tous les préceptes moraux de la loi divine qui appartiennent à la loi de nature ».

L'argument *sed contra* cite le mot de « saint Paul », qui « dit dans l'épître *aux Romains*, ch. II (v. 14), que *les païens, qui n'ont pas la loi, accomplissent naturellement ce que la loi commande;* ce qu'il faut entendre des préceptes relatifs aux bonnes mœurs. Donc tous les préceptes moraux de la loi sont de la loi de nature ».

Au corps de l'article, saint Thomas précise que « les préceptes moraux, distincts des préceptes cérémoniels et des préceptes judiciaires, portent sur ce qui de soi intéresse les bonnes mœurs. Et parce que les mœurs humaines se disent par rapport à la raison qui est le principe propre des actes humains, ces mœurs seront dites bonnes, qui conviennent à la raison ; et celles-là mauvaises, qui sont en désaccord avec elle ». Parmi les hommes, ce que la raison approuve est bon ; ce qu'elle désapprouve est mauvais. Cf. q. 18, art. 1. « Or, de même que tout jugement de la raison spéculative procède de la connaissance naturelle des premiers principes, de même tout jugement de la raison pratique procède de certains principes qui sont connus naturellement, comme il a été dit plus haut (q. 94, art. 2, 4). Mais de ces principes » naturellement connus « on peut procéder diversement pour juger des choses diverses. Il est des choses, en effet, dans les actes humains, à ce point explicites, que tout de suite et avec une légère considération, elles peuvent être jugées » bonnes ou mauvaises, c'est-à-dire « devant être approuvées ou réprouvées, par ces principes communs et premiers. D'autres, au contraire, demandent, pour être jugées, une considération attentive des diverses circonstances; et cette considération n'est pas le fait de tout le monde, mais des sages et des prudents ; comme aussi il n'appartient pas à tous les hommes, mais seulement aux philosophes, de considérer les conclusions particulières des sciences spéculatives. D'autres aussi ne peuvent être jugées qu'avec le secours d'un enseignement divin; et telles sont les choses qu'il faut croire ». Ainsi donc tout cela relève de la morale, en tant que telle, ou du droit moral distinct du droit légal purement positif, qui est, en soi, de nature à être approuvé ou désapprouvé par la raison. Toutefois, la raison peut n'être pas dans le même rapport à l'endroit de toutes ces choses qui, par elles-mêmes et indépendamment de toute institution positive, sont de nature à être approuvées ou désapprouvées par elle. Il en est que toute raison humaine, à moins d'être viciée d'une façon anormale, devra pouvoir approuver ou désapprouver tout de suite, dès qu'elles sont offertes à son jugement. Il en est d'autres qui demanderont, pour être ainsi jugées, un certain exercice de la raison perfectionnée par

les habitus de prudence. D'autres enfin que la raison humaine toute seule ne pourrait pas juger, mais que cependant elle est apte à juger, quand elle y est aidée par la raison divine.

Après avoir posé ces principes, saint Thomas conclut : « On voit donc, par ce qui vient d'être dit, que les préceptes moraux portant sur ce qui a trait aux bonnes mœurs, et les bonnes mœurs étant celles qui sont conformes à la raison humaine, dont tous les jugements dérivent, d'une certaine manière, de la raison naturelle, il est nécessaire que tous les préceptes moraux appartiennent à la loi de nature, mais non de la même manière. — Les uns, en effet, sont tels que tout de suite la raison naturelle de tout homme juge par elle-même qu'ils doivent être observés selon qu'ils commandent ou qu'ils défendent ; tels sont les préceptes : *Honore ton père et ta mère; Tu ne tueras point; Tu ne voleras point.* Ces sortes de préceptes appartiennent à la loi naturelle d'une façon absolue. — D'autres sont jugés comme devant être observés par les sages en vertu d'une considération plus déliée. Ces préceptes appartiennent aussi à la loi de nature ; mais il y faut l'enseignement ou la formation que les inférieurs reçoivent de ceux qui ont plus de sagesse et d'expérience ». Tels sont ces préceptes moraux sous forme de proverbes, qu'on a si justement appelés la sagesse des nations ; « comme celui-ci », que nous lisons dans le *Lévitique*, ch. XIX (v. 32) : « *Tu te lèveras devant une tête blanchie et tu honoreras la personne du vieillard;* et autres de ce genre. — Enfin, il en est dont le jugement ne peut être porté par la raison humaine que si elle est aidée par l'enseignement divin, qui nous instruit des choses divines; tel est le précepte (*Exode*, ch. XX, v. 4, 7) : *Tu ne feras pas d'image taillée ni aucune figure. Tu ne prendras pas le nom de ton Dieu en vain.* »

« Et, ajoute saint Thomas, du même coup les objections se trouvent résolues ».

Les préceptes moraux, dont nous venons de voir qu'ils relèvent tous, bien qu'à des degrés divers, de la lumière naturelle de la raison de l'homme, jusqu'où s'étendent-ils? Embrassent-ils, dans l'ensemble de leurs prescriptions, tous les actes des vertus?

ou ne portent-ils que sur certaines vertus et sur certains actes. — C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si les préceptes moraux de la loi portent sur tous les actes des vertus?

Trois objections veulent prouver que « les préceptes moraux de la loi ne portent point sur tous les actes des vertus ». — La première est que « l'observance des préceptes de l'ancienne loi est appelée du nom de justification, selon cette parole du psaume CXVIII (v. 8) : *Je garderai vos justifications*. Or, la justification est la réalisation de la justice. Donc les préceptes moraux n'ont pour objet que les actes de » la vertu de « justice ». — La seconde objection fait observer que « ce qui tombe sous le précepte a raison de chose due. Or, la raison de chose due n'appartient pas aux autres vertus, mais seulement à la justice dont l'acte propre est de rendre à chacun ce qui lui est dû. Donc les préceptes moraux n'ont point pour objet les actes des autres vertus, mais seulement les actes de la justice ». — La troisième objection rappelle que « toute loi est donnée en vue du bien commun, ainsi que saint Isidore le dit (*Étym.*, liv. II, ch. x). Or, parmi les vertus, il n'y a que la justice qui regarde le bien commun, selon qu'Aristote l'exprime au cinquième livre de l'*Éthique* (ch. I, n. 17). Donc les préceptes moraux ne portent que sur les actes de la vertu de justice ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Ambroise », qui « dit (dans son livre *du Paradis*, ch. VIII) que *le péché est la transgression de la loi divine et la désobéissance aux célestes commandements*. Puis donc que les péchés sont contraires à tous les actes des vertus, il s'ensuit que la loi divine doit ordonner tous les actes des vertus ». — Cet argument *sed contra* nous montre que l'article présent touche au cœur de la morale. Il sera sans cesse supposé, plus tard, quand nous traiterons des diverses vertus dans le détail, durant tout le cours de la *Secunda-Secundæ*.

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « les pré-

ceptes de la loi étant ordonnés au bien commun, selon qu'il a été vu plus haut (q. 90, art. 2), il est nécessaire que les préceptes de la loi se diversifient selon les divers modes des communautés. C'est pour cela qu'Aristote lui-même, dans sa *Politique* (liv. IV, ch. 1; com. leç. 1), déclare qu'on doit établir d'autres lois dans la cité qui est régie par un roi, et dans celle qui est régie par le peuple, ou par quelques puissants de la cité. Or, c'est un tout autre mode de communauté que la communauté à laquelle est ordonnée la loi humaine et la communauté à laquelle est ordonnée la loi divine. La loi humaine, en effet, est ordonnée à la communauté civile » ou à la communauté que constituent les citoyens d'une même cité « et qui est la communauté des hommes entre eux. D'autre part, les hommes sont ordonnés entre eux par leurs actes extérieurs, par lesquels ils communiquent ensemble. Et cette communication appartient à la raison de justice dont le propre est de diriger la communauté humaine. C'est pour cela que la loi humaine n'a de préceptes que pour les actes de la vertu de justice; et si elle commande les actes des autres vertus, c'est uniquement en tant qu'ils revêtent la raison ou le caractère de la justice », c'est-à-dire en tant qu'ils intéressent le bien commun de la cité ou les rapports des hommes entre eux; « comme on le voit par Aristote au cinquième livre de l'*Éthique* (ch. 1, n. 12; de S. Th., leç. 2). — La communauté, au contraire, à laquelle est ordonnée la loi divine, est la communauté des hommes avec Dieu, ou dans la vie présente, ou dans la vie future. Et voilà pourquoi la loi divine propose des préceptes par rapport à tout ce qui fait que les hommes sont ordonnés comme il convient pour communiquer avec Dieu. Et parce que l'homme s'unit à Dieu » ou communique avec Lui, « par la raison ou par l'esprit, dans lequel Dieu a mis son image, il s'ensuit que la loi divine donne des préceptes par rapport à tout ce qui peut bien ordonner la raison de l'homme. D'autre part, ceci se fait par les actes de toutes les vertus; car les vertus intellectuelles ordonnent comme il convient les actes de la raison en eux-mêmes; et les vertus morales ordonnent comme il convient les actes de la raison par rapport aux passions et aux opérations. Il suit de là manifestement que la loi divine formule des

préceptes par rapport aux actes de toutes les vertus; avec ceci pourtant que certaines choses, sans lesquelles l'ordre de la vertu, qui est l'ordre de la raison, ne saurait être gardé, tombent sous l'obligation du précepte, tandis que certaines autres choses qui regardent le bon fonctionnement de la vertu parfaite, tombent sous la monition du conseil ». — Nous trouverons donc, dans la loi divine, des prescriptions relatives à tous les actes de vertus; mais les uns auront la raison de précepte strict; et les autres, la raison de conseil. Il est à remarquer, du reste, que la loi divine positive, ne fera, sur ce point, que proclamer à nouveau, en le confirmant de son autorité expresse, ce qui est déjà contenu, avec ce même double caractère d'obligation nécessaire ou d'invitation à ce qui est mieux, dans la loi naturelle elle-même. — Toutefois, dans la loi divine positive, il pourra se trouver et il se trouvera, en effet, un caractère spécial nouveau proportionnant les préceptes même d'ordre moral à la qualité surnaturelle des vertus infuses [cf. q. 53, art. 4].

L'*ad primum* dit que « l'accomplissement des préceptes de la loi, même s'ils portent sur les actes des autres vertus » distinctes de la vertu de justice, « ont raison de *justification*, en tant qu'il *est juste* que l'homme obéisse à Dieu; ou aussi en tant qu'il est juste que tout ce qui est dans l'homme obéisse à la raison ». — Nous voyons, par cette réponse, comment peut s'établir d'une double manière l'ordre de la justice morale : ou en considérant les natures des choses, et réglant d'après cela soit leurs rapports entre elles, soit les rapports des diverses parties dans un seul et même être; ou en considérant la raison directe de la volonté divine et de son commandement. Les deux modes ne s'excluent pas. Mais, absolument parlant, l'un peut être établi sans qu'on en appelle directement à l'autre. Dans un cas, l'on aura la morale strictement philosophique; dans l'autre, la morale théologique.

L'*ad secundum* répond que « la justice proprement dite s'occupe de ce qu'un homme doit aux autres hommes; mais, dans toutes les autres vertus, on s'occupe de ce que les puissances inférieures doivent à la raison. Et cette seconde raison de dette a amené Aristote à assigner, dans le cinquième livre de l'*Éthique*

(ch. XI, n. 9; de S. Th., leç. 17), une certaine justice métaphorique ».

L'*ad tertium* déclare que « la réponse à l'objection est contenue dans ce qui a été dit au sujet des diverses sortes de communauté » (dans le corps de l'article).

Toute loi est donnée en vue d'un certain vivre ensemble. La loi humaine a pour objet le vivre ensemble qui peut exister parmi les hommes; et tout, dans les dispositions de cette loi, est ordonné à assurer la perfection de ce vivre ensemble. La loi divine a pour objet, elle aussi, un certain vivre ensemble; mais non plus précisément le vivre ensemble qui peut exister parmi les hommes : elle vise directement et proprement le vivre ensemble de l'homme avec Dieu. Ce vivre ensemble de l'homme avec Dieu, surtout tel que Dieu a daigné le destiner à l'homme dans l'ordre surnaturel, comporte avec lui nécessairement, non pas seulement l'exclusion de ce qui peut troubler ou altérer et ruiner les bons rapports des hommes entre eux, mais l'exclusion de tout ce qui peut ruiner ou altérer les bons rapports de l'homme avec Dieu. Et parce que Dieu, auteur et promoteur de tout ordre, ne saurait jamais approuver aucun désordre, de quelque nature qu'il puisse être, il s'ensuit que la loi divine, destinée à régler l'homme en vue de ses bons rapports avec Dieu, doit exclure de l'homme tout ce qui aurait en lui une raison quelconque de désordre, et promouvoir, au contraire, tout ce qui, d'une façon quelconque, constitue une raison d'ordre. C'est dire manifestement que la loi divine doit prescrire tous les actes des vertus et exclure tous les vices qui leur sont contraires. Il y aura donc, en elle, dans sa partie morale, non pas seulement des préceptes portant sur les actes de la vertu de justice, comme il arrive pour la loi humaine, mais des préceptes portant sur tous les actes des vertus. — Ces préceptes de la loi morale divine qui doivent porter sur tous les actes des vertus, comment les discerner dans cette loi? S'y trouvent-ils à l'état diffus et dispersé, ou bien existent-ils groupés et en quelque sorte catalogués? C'est ce que nous devons maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si tous les préceptes moraux de l'ancienne loi se ramènent aux dix préceptes du Décalogue?

Trois objections veulent prouver que « tous les préceptes moraux de l'ancienne loi ne se ramènent point aux dix préceptes du Décalogue ». — La première observe que « les premiers et principaux préceptes de la loi sont : *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu ;* et : *Tu aimeras ton prochain ;* comme on le voit en saint Matthieu, ch. XXI (v. 37, 39). Or, ces deux préceptes ne sont point contenus dans les préceptes du Décalogue. Donc tous les préceptes moraux ne sont point contenus dans les préceptes du Décalogue ». — La seconde objection dit que « les préceptes moraux ne se ramènent pas aux préceptes cérémoniels; mais c'est plutôt l'inverse. Or, parmi les préceptes du Décalogue, il en est un qui est cérémoniel, savoir : *Souviens-toi de sanctifier le jour du sabbat* (*Exode,* ch. XX, v. 8). Donc les préceptes moraux ne se ramènent point à tous les préceptes du Décalogue ». — La troisième objection, particulièrement intéressante, arguë de ce qui a été dit à l'article précédent, que « les préceptes moraux portent sur tous les actes des vertus. Or, parmi les préceptes du Décalogue sont placés les seuls préceptes qui ont trait aux actes de la justice, comme on le voit en les parcourant un par un. Donc les préceptes du Décalogue ne contiennent point tous les préceptes moraux ».

L'argument *sed contra* est un texte de « la glose », qui, sur ce mot » de Notre-Seigneur en « saint Matthieu, ch. V (v. 11) : *Heureux êtes-vous quand ils vous maudiront*, etc., dit que *Moïse, après avoir proposé les dix préceptes, les explique ensuite par parties.* Donc tous les préceptes de la loi sont de certaines parties des préceptes du Décalogue ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par définir le caractère propre des préceptes du Décalogue. « Les préceptes du Décalogue diffèrent des autres préceptes de la loi en ce que

Dieu est dit avoir par Lui-même proposé au peuple les préceptes du Décalogue; tandis qu'Il a proposé au peuple les autres préceptes par Moïse (cf. *Deutéronome*, ch. v et vi). Il suit de là que ces préceptes appartiennent au Décalogue, dont l'homme a la connaissance par lui-même, comme l'ayant reçue de Dieu » directement et par le moyen même de sa nature. « Or, ces préceptes sont ceux qui tout de suite, à l'aide des premiers principes communs », en quelque sorte innés, « sont connus, du moment qu'on y prête la plus légère attention; et aussi », dans l'ordre surnaturel, « ceux qui tout de suite sont connus à la lumière de la foi communiquée par Dieu. Il y aura donc deux sortes de préceptes qui ne seront point compris dans les préceptes du Décalogue : ceux qui sont » tout à fait « premiers et communs » à tous, « et pour lesquels aucune autre adduction n'a été nécessaire, sinon qu'ils sont inscrits dans la raison naturelle et connus de soi, comme par exemple, qu'il ne faut faire du mal à personne, et autres choses semblables; et ensuite, ceux qui sont trouvés conformes à la raison, par l'étude attentive des sages et des prudents : ceux-ci, en effet, viennent au peuple, de Dieu, par l'entremise et l'enseignement des sages. Toutefois, soit les uns soit les autres de ces préceptes sont contenus dans les préceptes du Décalogue; mais diversement. Car ceux qui sont premiers et communs sont contenus dans les préceptes du Décalogue comme les principes dans leurs conclusions prochaines; et les autres, qui sont connus par la lumière des sages, s'y trouvent contenus, inversement, comme les conclusions dans les principes ». — Ainsi donc les préceptes du Décalogue occupent le milieu entre tous les préceptes d'ordre moral. Ils découlent eux-mêmes des tout premiers principes naturellement connus, en étant les conclusions prochaines et immédiates, que *chacun peut tirer de lui-même*, à l'aide d'une très légère attention; et ils sont ensuite des sortes de principes d'où *se tirent d'autres conclusions moins immédiates*, qui, pour être sûrement déduites, demandent un certain usage de prudence et de sagesse non communs à tous les hommes, mais *réservés à ceux dont Dieu se sert*, dans sa Providence, *pour diriger les autres*.

L'*ad primum* répond que « ces deux préceptes » de l'amour

de Dieu et du prochain, soit dans l'ordre naturel, soit dans l'ordre surnaturel, « sont les préceptes premiers et communs de la loi de nature, qui sont par eux-mêmes connus pour la raison humaine », sans qu'ils aient à être manifestés ou déduits par d'autres hommes ou même par la raison du sujet; ils constituent des principes immédiats, mis dans l'homme « par la nature ou par la foi. Et c'est pour cela que tous les préceptes du Décalogue se réfèrent à ces deux préceptes comme des conclusions aux principes communs ». — Nous voyons, par cette réponse, que les deux préceptes de l'amour de Dieu et du prochain dominent tous les préceptes du Décalogue et leur sont supérieurs ou antérieurs. Il n'y a donc pas à les assigner à tel ou tel précepte du Décalogue. Ils n'appartiennent déterminément à aucun; et ils se retrouvent en tous.

L'*ad secundum* déclare que « le précepte relatif à l'observation du sabbat est, d'une certaine manière, un précepte moral, pour autant qu'il prescrit à l'homme de députer un certain temps aux choses divines, selon cette parole du psaume XLV (v. 11) : *Arrêtez, et voyez que je suis Dieu;* et c'est à ce titre qu'il est compris parmi les préceptes du Décalogue. Mais non quant à la fixation du temps; car, à ce titre, il est cérémoniel ».

L'*ad tertium* fait observer que « la raison de chose due est plus cachée dans les autres vertus que dans la justice. Et voilà pourquoi les préceptes qui ont pour objet les actes des autres vertus ne sont point connus du peuple » par lui-même « comme le sont les préceptes relatifs à la justice. C'est pour cela aussi que les actes de la justice tombent d'une façon spéciale sous les préceptes du Décalogue, qui sont les premiers éléments de la loi »; tandis que les préceptes relatifs aux actes des autres vertus seront le fait de la raison des sages et des prudents.

Tous les préceptes de la loi morale sont expliqués ou concentrés dans les préceptes du Décalogue. Ces préceptes, en effet, sont eux-mêmes la formule explicite, confirmée par l'autorité immédiate de Dieu dans la loi positive qu'Il a donnée à son peuple, mais que tout homme peut déduire lui-même, immédiatement, des premiers principes qui constituent la loi naturelle

en ce qu'elle a d'absolu et d'inné; et ils deviennent, à leur tour, les principes, d'où les sages parmi les hommes peuvent sûrement déduire toutes les prescriptions morales applicables à chaque cas spécifique d'acte humain, le constituant acte de vertu et le discernant de l'acte vicieux contraire. Ces déductions, d'ailleurs, se trouvent toutes faites dans la loi divine positive, formulées d'ici de là, dans les diverses parties de cette loi, selon que Dieu a jugé opportun de le faire par les hommes qu'Il envoyait ou qu'Il inspirait. — Il est aisé de voir, d'après cela, que le Décalogue forme comme le centre de la loi dans sa partie morale; et il importe, à ce titre, de l'étudier avec un soin spécial. C'est ce que va faire saint Thomas dans les articles 4-10; et plus spécialement dans les articles 4-7, où il examinera la distinction, le nombre, l'ordre des préceptes du Décalogue, ainsi que le mode dont ils ont été donnés. — Voyons, d'abord, la question de leur distinction. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si les préceptes du Décalogue sont convenablement distingués?

Les préceptes du Décalogue se trouvent indiqués dans deux passages de l'Écriture : au livre de l'*Exode*, ch. xx; et au livre du *Deutéronome*, ch. v. C'est à examiner la teneur de leur promulgation en ces deux chapitres que sont ordonnés les articles qui vont suivre, et, d'abord, le présent article. — Trois objections veulent prouver que « les préceptes du Décalogue ne sont point convenablement distingués ». — La première arguë de ce que « la latrie » ou la religion « est une autre vertu que la foi. Puis donc que les préceptes ont pour objet les actes des vertus, et que ce qui est dit au début du Décalogue (*Exode*, ch. xx, v. 3; *Deut.*, ch. v, v. 7) : *Tu n'auras point d'autres dieux devant ma face*, se rattache à la foi, et ce qui est ajouté (v. 4; v. 8) : *Tu ne te feras point d'image taillée*, etc., se rattache à la » religion ou à la vertu de « latrie, il s'ensuit qu'il y a là deux

préceptes et non pas un seul, comme le dit saint Augustin » (Questions sur l'*Exode*, q. LXXI). — La seconde objection, toujours au sujet du même premier précepte, remarque que « dans la loi, les préceptes affirmatifs se distinguent des préceptes négatifs; comme, par exemple : *Honore ton père et ta mère*, et : *Tu ne tueras point*. Or, ce qui est dit : *Je suis le Seigneur ton Dieu* est affirmatif; et ce qui vient après : *Tu n'auras point d'autres dieux devant ma face* est négatif. Donc ce sont deux préceptes; et ils n'en forment point un seul, comme le veut saint Augustin » (au même endroit). — La troisième objection en appelle à « saint Paul », qui « dit, dans son épître *aux Romains*, ch. VII (v. 7) : *Je n'aurais point connu la convoitise, si la loi n'eût dit : Tu ne convoiteras pas*. Et, de là, il apparaît que ce précepte : *Tu ne convoiteras pas*, est un seul précepte. Il ne fallait donc pas le distinguer en deux », savoir, comme nous le verrons, le 9e et le 10e.

L'argument *sed contra* cite « l'autorité de saint Augustin, dans la glose sur l'*Exode*, où il distingue trois préceptes qui regardent Dieu, et sept préceptes qui regardent le prochain ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « les préceptes du Décalogue ont été distingués de diverses manières par les divers auteurs. — Hesychius, en effet, sur ce mot du *Lévitique*, ch. XXVI (v. 26) : *Dix femmes cuiront votre pain dans un seul four*, dit que le précepte d'observer le sabbat ne fait point partie des dix préceptes, parce qu'il ne devait pas être observé, à la lettre, dans tous les temps. Il distingue cependant quatre préceptes qui regardent Dieu, donnant comme premier précepte ces mots : *Je suis le Seigneur ton Dieu;* comme second précepte : *Tu n'auras point d'autres dieux devant ma face:* et c'est de même aussi que saint Jérôme a distingué ces deux préceptes, dans son commentaire sur *Osée*, ch. X (v. 10) : *en raison de leurs deux péchés;* comme troisième : *Tu ne te feras point d'image taillée;* comme quatrième : *Tu ne prendras point le nom de ton Dieu en vain*. Des préceptes qui regardent le prochain, il en distingue six, assignant comme premier : *Honore ton père et ta mère;* comme second : *Tu ne tueras point;* comme troisième : *Tu ne commettras point d'adultère;* comme

quatrième : *Tu ne commettras point de vol;* comme cinquième : *Tu ne diras point de faux témoignage;* comme sixième : *Tu ne convoiteras point* ». Il est aisé de voir que les objections argumentaient dans le sens et en faveur de cette division.

« Mais », observe saint Thomas, « cela paraît d'abord un inconvénient, que le précepte d'observer le sabbat soit intercalé dans les préceptes du Décalogue s'il n'appartient lui-même en rien à ce Décalogue. De plus, étant donné qu'il est écrit, en saint Matthieu, ch. VI (v. 24) : *Nul ne peut servir deux maîtres,* il semble que se rattachent à un même concept et que forment un seul et même précepte : *Je suis le Seigneur ton Dieu,* et : *Tu n'auras point d'autres dieux devant moi.* Aussi bien Origène, qui cependant distingue pareillement quatre préceptes se rapportant à Dieu (homélie VIII sur l'*Exode*), ne fait de ces deux prescriptions qu'un seul et même précepte, donnant ensuite, comme second précepte : *Tu ne te feras point d'image taillée;* comme troisième : *Tu ne prendras point le nom de ton Dieu en vain;* comme quatrième : *Souviens-toi de sanctifier le jour du sabbat.* Les six autres, il les assigne comme Hesychius ».

« Toutefois », poursuit le saint Docteur, « parce que de faire des images taillées, ou des figures, n'est défendu qu'autant qu'on les honorerait comme dieux, car même dans le Tabernacle, Dieu avait prescrit de faire des séraphins » ou plutôt des chérubins, « comme on le voit par *l'Exode*, ch. XXV (v. 18), saint Augustin a rangé plus à propos sous un seul et même précepte : *Tu n'auras point de dieux étrangers;* et : *Tu ne te feras point d'image taillée.* De même, la convoitise de la femme d'autrui, pour se l'unir, appartient à la concupiscence de la chair; et les convoitises des autres choses, qu'on désire pour les posséder, appartiennent à la concupiscence des yeux. Et voilà pourquoi saint Augustin pose aussi deux préceptes distincts, au sujet de la convoitise : l'un, regardant le bien d'autrui; l'autre, regardant sa femme. De là vient qu'il distingue trois préceptes se rapportant à Dieu, et sept préceptes se rapportant au prochain. — Or, ceci est mieux », déclare saint Thomas, en finissant, faisant sienne pleinement la division de saint Augustin. Cette division, ainsi proposée par saint Augustin et approuvée par saint Thomas,

est devenue la division classique, grâce à l'autorité des deux grands saints docteurs.

L'*ad primum*, très important, fait remarquer que « l'acte » de religion ou de « latrie », dans l'ordre surnaturel, « n'est pas autre chose qu'une protestation de la foi ; et c'est pour cela qu'il n'y avait pas à donner des préceptes distincts, les uns pour la foi et les autres pour la religion. Toutefois, ils devaient plutôt porter sur la religion que sur la foi, parce que le précepte de la foi est présupposé aux préceptes du Décalogue, comme le précepte de la dilection » ou de la charité. — « De même, en effet », explique saint Thomas, et c'est en lettres d'or qu'il nous faudrait ici graver ses paroles — « de même que les premiers préceptes communs de la loi de nature sont connus par eux-mêmes pour quiconque a la raison naturelle, et n'ont pas besoin d'être promulgués, pareillement aussi ce qui est croire en Dieu » et l'obligation de produire cet acte au tout premier moment de l'éveil moral surnaturel en telle sorte qu'il demeure toujours ensuite d'une façon habituelle, « est une chose première et connue par soi pour quiconque a la foi ; car *celui qui approche Dieu ou vient à Lui doit croire qu'Il est*, comme il est dit *aux Hébreux*, ch. XI (v. 6). Et voilà pourquoi ce précepte n'a pas besoin d'autre promulgation que l'infusion même de la foi ». — De même que celui qui a la raison ne peut pas ne pas voir, et immédiatement, ce qui est pour ainsi dire de l'essence de la raison, du moins en soi ou d'une façon abstraite et quand il n'est pas aveuglé dans tel cas particulier par une passion qui le domine *hic et nunc*, en telle sorte qu'il adhère sans qu'il soit besoin de raisonnement explicite ; de même celui qui a la *lumière de la foi* ne peut pas ne pas voir, s'il fait acte d'intelligence revêtue de cette lumière, que l'objet de cette foi doit terminer son acte et qu'il ne peut en aucune manière s'y soustraire. Que quelqu'un, ayant la foi, puisse ne pas s'avouer, à moins qu'il soit sous le coup actuel d'une passion qui l'aveugle, que Dieu, tel qu'Il est l'objet de la foi, doit être cru ou espéré ou aimé, c'est chose absolument contradictoire ; de même qu'il serait contradictoire de supposer que quelqu'un, ayant sa raison non liée d'une façon actuelle, puisse ne pas s'avouer que le principe d'où il voit que les choses

dépendent dans l'ordre de la nature doit être reconnu et aimé comme tel. — Il est donc bien manifeste que le précepte portant sur l'acte de reconnaître Dieu, quand on le connaît et dans la mesure où on le connaît, et de l'aimer, soit dans l'ordre naturel, soit dans l'ordre surnaturel, est un précepte évident qui n'a besoin d'aucune déduction ni d'aucune proclamation, et qui, par suite, est antérieur même aux préceptes du Décalogue, qu'on prenne ces préceptes comme portant sur les vertus naturelles ou qu'on les prenne comme portant sur les vertus infuses.

L'*ad secundum* fait observer que « les préceptes affirmatifs se distinguent des négatifs, quand l'un n'est pas compris sous l'autre; comme, par exemple, dans le fait d'honorer ses parents n'est point compris qu'aucun homme ne soit tué, ou inversement. Mais lorsque le précepte affirmatif est contenu dans le négatif, ou inversement, dans ce cas l'on n'a pas, sur ce point, des préceptes divers; c'est ainsi qu'on n'a pas deux préceptes distincts, pour ce qui est de *ne point commettre de vol* et de laisser à autrui ou de lui rendre ce qui lui appartient. Et, pour la même raison, il n'y a pas deux préceptes distincts, l'un de croire en Dieu, l'autre de ne pas croire aux dieux étrangers ».

L'*ad tertium* dit que « toute concupiscence convient en une même raison » de concupiscence; « et c'est pour cela que l'Apôtre parle, au singulier, du précepte de ne pas convoiter. Toutefois, parce que dans le détail il y a des raisons diverses de ne pas convoiter, à cause de cela, saint Augustin distingue divers préceptes de ne pas convoiter; et, en effet, il y a une diversité spécifique dans les convoitises, selon la diversité des actions ou des objets que l'on atteint, ainsi qu'Aristote le dit au dixième livre de *l'Éthique* » (ch. v, n. 6; de S. Th., leç. 8).

Les préceptes du Décalogue, tels que nous les trouvons formulés dans l'*Exode* et dans le *Deutéronome*, ont été divisés en deux parts. C'est ce qu'on a appelé les deux tables de la loi. Nous savons, en effet, par l'*Exode*, ch. XXXI, v. 18, que Dieu avait donné à Moïse « les deux tables du témoignage, tables de pierre, écrites du doigt de Dieu ». Sur l'une de ces deux tables, étaient gravés les préceptes qui se rapportent à Dieu; sur l'autre,

les préceptes qui se rapportent au prochain. Et bien que les auteurs ne soient pas entièrement d'accord sur les deux listes des deux tables, la division qui est la plus rationnelle et que saint Thomas, la faisant sienne après saint Augustin, a pleinement et définitivement accréditée dans l'enseignement catholique, est que à la première table appartiennent seulement trois préceptes, et sept à la seconde. — Nous devons maintenant nous demander si l'énumération des dix préceptes du Décalogue est bien ce qu'il faut qu'elle soit; ou si elle ne serait pas insuffisante et incomplète. Ce va être l'objet de l'article qui suit.

Article V.

Si les préceptes du Décalogue sont convenablement énumérés ?

Six objections veulent prouver que « les préceptes du Décalogue ne sont point convenablement énumérés », c'est-à-dire que le nombre de ces préceptes n'est pas ce qu'il devrait être; il aurait fallu qu'il fût tout autre. — La première le prouve par ceci, que « le péché, au témoignage de saint Ambroise (*Du Paradis,* ch. VIII), est *une transgression de la loi divine et une désobéissance aux commandements célestes.* Or, les péchés se distinguent par cela que l'homme pèche contre Dieu, ou contre le prochain, ou contre lui-même (cf. q. 72, art. 4). Puis donc que dans les préceptes du Décalogue il n'est point de préceptes qui ordonnent l'homme par rapport à lui-même, mais seulement par rapport à Dieu et au prochain, il apparaît que l'énumération des préceptes du Décalogue est insuffisante ». Cette objection, très intéressante en elle-même, nous vaudra une réponse de saint Thomas qu'il faudra bien retenir. — La seconde objection fait observer que « si l'observation du sabbat appartient au culte de Dieu, à ce même culte appartiennent aussi l'observation des autres solennités et l'immolation des sacrifices. Or, parmi les préceptes du Décalogue, il en est un qui a trait à l'observation du sabbat. Donc il aurait fallu qu'il y en eût d'autres aussi, ayant trait aux autres solennités et au rite des sacrifices ». — La troi-

sième objection remarque qu' « on pèche contre Dieu non pas seulement en se parjurant, mais aussi en blasphémant ou en mentant au sujet de l'enseignement divin. Or, il y a un précepte qui défend le parjure, quand il est dit : *Tu ne prendras pas en vain le nom de Dieu.* Donc le péché de blasphème et les fausses doctrines auraient dû aussi être prohibés par quelque précepte du Décalogue ». — La quatrième objection dit que « l'homme n'a pas seulement un amour naturel pour ses parents; il l'a aussi pour ses enfants. D'ailleurs le précepte de la charité s'étend à tous ceux qui sont le prochain », c'est-à-dire à tous les hommes sans exception. « Puis donc que les préceptes du Décalogue sont ordonnés à la charité, selon cette parole de la première Épître *à Timothée,* ch. I (v. 5) : *La fin du précepte, c'est la charité;* et que, d'autre part, il y a un précepte relatif aux parents, il aurait fallu qu'il y eût aussi d'autres préceptes relatifs aux enfants et aux autres hommes qui sont le prochain ». — La cinquième objection rappelle qu' « en tout genre de péché, on peut pécher par pensée et par action. Or, pour certains genres de péchés, comme le vol ou l'adultère, il y a un précepte distinct au sujet de l'action, quand il est dit : *Tu ne commettras point d'adultère; Tu ne commettras point de vol;* et un précepte distinct au sujet de la pensée, quand il est dit : *Tu ne convoiteras point le bien de ton prochain; Tu ne convoiteras point la femme de ton prochain.* Donc il aurait fallu qu'il en fût de même pour les péchés d'homicide et de faux témoignage ». — La sixième objection constate qu' « on ne pèche point seulement pour cause de désordre dans le concupiscible, mais aussi pour cause de désordre dans l'irascible. Or, il est des préceptes qui prohibent le désordre de la concupiscence, quand il est dit : *Tu ne convoiteras point.* Donc il aurait fallu qu'il y eût aussi dans le Décalogue des préceptes prohibant le désordre de l'irascible. Par où l'on voit que les dix préceptes du Décalogue ne sont pas convenablement énumérés » ou nombrés; leur nombre devrait être plus grand.

L'argument *sed contra* est simplement le texte du *Deutéronome*, ch. IV (v. 13), où il est dit : *Il vous montra son alliance, qu'Il vous ordonna d'accomplir, et les dix paroles qu'Il écrivit sur deux tables de pierre* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler la belle doctrine exposée à l'article 2 de cette question, et d'où dépend tout ce qui a trait à la loi divine. « De même, avons-nous dit, que les préceptes de la loi humaine ordonnent l'homme en vue de la communauté humaine; de même les préceptes de la loi divine ordonnent l'homme en vue d'une certaine communauté ou république des hommes sous » l'autorité de « Dieu. Or, poursuit saint Thomas, un homme ne peut se trouver bien dans une communauté qu'à deux conditions : c'est d'abord qu'il sera ce qu'il doit être par rapport au chef de la communauté; et c'est ensuite qu'il sera ce qu'il doit être par rapport à ceux qui vivent avec lui et font partie avec lui de la même communauté. Par conséquent, il faudra que dans la loi divine se trouvent d'abord des préceptes qui ordonnent l'homme à Dieu; et, ensuite, d'autres préceptes qui ordonnent l'homme aux autres hommes formant le prochain et vivant avec lui sous » l'autorité de « Dieu ».

Par rapport à Dieu, les préceptes donnés à l'homme devront marquer les devoirs de ce dernier, qui seront, nous venons de le dire, les devoirs d'un sujet à l'égard du prince ou du chef de la communauté. Et précisément, « il y a trois choses qui sont dues par les sujets au prince ou au chef de la communauté : d'abord, la fidélité; puis, le respect; et enfin, le service. — La fidélité à l'égard d'un maître ou d'un seigneur consiste en ce que l'on ne transfère point à un autre l'honneur de la suprématie. Et, de ce chef, on a », dans la loi divine, « ce premier précepte : *Tu n'auras point d'autres dieux que moi.* — Le respect à l'endroit du seigneur demande qu'on ne fasse rien d'injurieux à son égard. Et, à ce titre, on a le second précepte : *Tu ne prendras point en vain le nom du Seigneur ton Dieu.* — Le service est dû au maître ou au seigneur en reconnaissance des bienfaits que les sujets reçoivent de lui. De ce chef, on a le troisième précepte portant sur la sanctification du sabbat en mémoire de la création du monde ». — Tels sont les préceptes de la première table qui regardent les rapports de l'homme avec Dieu.

Nous avons dit qu'il devait y avoir aussi les préceptes qui règlent les rapports de l'homme avec les autres hommes sous le souverain domaine de Dieu. Or, « c'est d'une double manière que

l'homme peut être ce qu'il doit être avec ses semblables : en particulier ; ou en général. — En particulier, eu égard à ceux dont il est le débiteur, afin qu'il leur rende ce qu'il leur doit. Et, de ce chef, on a le précepte qui porte sur l'honneur dû aux parents. — En général, ou par rapport à tous, il y a ceci qu'il ne faut nuire à personne, ni en œuvres, ni en paroles, ni en pensées. — En œuvres, on peut nuire au prochain dans sa propre personne, en ce qui est de son être même. Et ceci est défendu par le précepte : *Tu ne tueras point.* — On peut lui nuire aussi dans la personne qui lui est unie, en ce qui est de la venue de l'enfant ; chose que prohibe le précepte : *Tu ne commettras point d'adultère.* — Ou encore par rapport au bien qu'il possède et qui est ordonné soit à sa subsistance soit à celle de sa famille ; auquel titre il est dit : *Tu ne commettras point de vol.* — Le dommage que causent les paroles est interdit par ces mots : *Tu ne porteras point de faux témoignage contre ton prochain.* — Celui que causent les pensées de convoitise est défendu par ces mots : *Tu ne convoiteras point* ».

Saint Thomas fait remarquer en finissant que « cette dernière différence » des péchés en péchés d'œuvres, de paroles et de pensées, « peut s'appliquer aussi aux trois préceptes qui ordonnent l'homme à Dieu. Le premier, en effet, a trait à l'œuvre ; et c'est pourquoi il est dit : *Tu ne te feras point d'image taillée.* Le second, aux paroles, car il est dit : *Tu ne prendras point en vain le nom du Seigneur ton Dieu.* Le troisième, au cœur, parce que dans la sanctification du sabbat, selon qu'il s'agit d'un précepte moral, ce qui est commandé, c'est le repos du cœur en Dieu ». Retenons ce mot superbe que nous livre ici saint Thomas en passant ; et qui marque si excellemment en quoi doit consister le vrai repos ordonné pour sanctifier le jour du Seigneur. — Saint Thomas ajoute encore une dernière explication des trois premiers préceptes. « On peut dire aussi, avec saint Augustin (sur le psaume XXXII, sermon I), que par le premier précepte nous révérons l'unité du Premier Principe ; par le second, la vérité ou véracité divine ; par le troisième, sa bonté qui nous sanctifie et qui doit être notre repos parce qu'elle est notre fin ».

L'*ad primum* dit qu' « on peut répondre d'une double manière

à l'objection » portant sur l'absence, dans le Décalogue, de préceptes relatifs aux devoirs de l'homme envers lui-même. — « On peut dire d'abord que les préceptes du Décalogue se réfèrent aux préceptes de la dilection » dont ils ne sont que la promulgation détaillée. « Or, s'il était nécessaire de donner à l'homme des préceptes touchant l'amour de Dieu et du prochain, parce que, sur ce point, la loi naturelle s'était obscurcie, ce ne l'était plus de lui en donner touchant l'amour de lui-même, parce que, sur ce point, la loi naturelle gardait sa vertu ; ou aussi parce que l'amour de soi-même est inclus dans l'amour de Dieu et du prochain : car l'homme s'aime vraiment lui-même du seul fait qu'il s'ordonne à Dieu comme il le doit ; et voilà pourquoi encore dans les préceptes du Décalogue ne se trouvent que des préceptes relatifs à Dieu et au prochain ». — C'était la première réponse. — « On peut dire aussi », et cette seconde réponse est en parfaite harmonie avec toute la doctrine exposée plus haut, « que les préceptes du Décalogue sont ceux que le peuple a reçus immédiatement de Dieu ; comme on le voit par le *Deutéronome*, ch. x (v. 4) : *Il écrivit sur ces tables, selon ce qu'Il avait écrit d'abord, les dix paroles que le Seigneur vous avait dites.* A cause de cela, il fallait que les préceptes du Décalogue fussent tels que tout de suite ils pussent être saisis par l'esprit du peuple. Or, le précepte a la raison de chose due » : il porte sur quelque chose qui doit se présenter avec le caractère d'obligation stricte. « Et, précisément, que l'homme doive de toute nécessité quelque chose à Dieu et au prochain, ceci est facilement compris par l'homme, surtout s'il est croyant. Mais qu'il y ait quelque chose qui soit dû par l'homme à lui-même, des choses qui ne le regardent que lui et non un autre, ceci n'apparaît pas avec la même facilité : il semble, en effet, au premier aspect, que chacun est libre dans les choses qui ne regardent que lui. C'est pour cela que les préceptes interdisant à l'homme tout ce qui serait un désordre dans les choses qui le regardent lui-même, parviennent au peuple par le moyen de l'instruction » ou de l'enseignement « des sages. Et, par suite, ils n'appartiennent pas au Décalogue ». — Ainsi donc nous ne devons pas chercher dans le Décalogue, d'une façon explicite, le code de la force et de la tempérance en

tant que telles ou selon que ces vertus modèrent les passions du sujet par rapport à lui-même. Et nous verrons, plus tard, en en effet, que saint Thomas limitera à la vertu de justice tous les préceptes du Décalogue [2^a-2^{ae}, q. 122].

L'*ad secundum* explique que « toutes les solennités de l'ancienne loi ont été instituées pour commémorer quelque bienfait divin, soit qu'il s'agît d'un bienfait passé qu'on rappelait, soit qu'il s'agît d'un bienfait à venir préfiguré. C'était également pour la même fin que tous les sacrifices étaient offerts. Or, parmi tous les bienfaits de Dieu à rappeler, le premier et le plus important était le bienfait de la création qui était commémoré dans la sanctification du sabbat; aussi bien est-il assigné, dans l'*Exode*, ch. xx (v. 11), comme la raison de ce précepte, quand il est dit : *C'est, en effet, en six jours que Dieu a fait le ciel et la terre.* De même, parmi tous les bienfaits à venir qu'il fallait annoncer en figures, le plus grand et qui est le bienfait final était le repos de l'esprit en Dieu, soit dans la vie présente », quand le Christ serait venu, « par la grâce, soit dans la vie future par la gloire. Or, ce repos était aussi figuré par le repos du sabbat. C'est pour cela qu'il est dit dans Isaïe, ch. LVIII (v. 13) : *Si tu détournes ton pied de la violation du sabbat, ne faisant point ta volonté en ce saint jour, et si tu appelles le sabbat de délices et le jour du Seigneur saint et glorieux*, etc. ». C'étaient donc ces deux grands bienfaits de la création et de la sanctification qui étaient proprement la raison du sabbat imposé à tous par le précepte du Décalogue. Et cela, « parce que ces deux grands bienfaits occupent la première place et la place principale dans l'esprit des hommes, surtout quand ils sont croyants. Quant aux autres solennités, elles étaient célébrées en raison de certains bienfaits particuliers et temporaires; comme la célébration de la Pâque, en raison du bienfait déjà reçu de la délivrance de la captivité en Égypte, et en raison de la passion future du Christ, qui devait elle aussi être temporaire et nous conduire dans le repos du sabbat spirituel. Aussi bien, toutes ces autres solennités et tous les sacrifices étant laissés de côté, il n'était fait mention que du seul sabbat parmi les préceptes du Décalogue ».

L'*ad tertium* répond qu' « au témoignage de l'Apôtre dans

l'épître *aux Hébreux*, ch. VI (v. 16), *les hommes jurent par un plus grand qu'eux, et la fin de toutes leurs controverses, par mode de garantie, est le serment.* Et c'est précisément pour cela, parce que le serment est commun à tous, que la défense de tout désordre à son endroit fait l'objet spécial d'un précepte du Décalogue. Quant au péché de la fausse doctrine » dont parlait l'objection, « il n'est le fait que d'un petit nombre. Il n'était donc point nécessaire qu'il en fût fait mention parmi les préceptes du Décalogue. Bien que d'ailleurs », ajoute saint Thomas, « on peut dire aussi, en un certain sens, que dans ce précepte : *Tu ne prendras point en vain le nom de ton Dieu*, se trouve prohibée la fausse doctrine ; c'est ainsi qu'une glose l'explique : *Tu ne diras point que le Christ est une créature* ».

L'*ad quartum* fait observer que « tout de suite, la raison naturelle dicte à l'homme qu'il ne doit faire tort à personne ; et voilà pourquoi les préceptes qui prohibent le dommage s'étendent à tous. Mais la raison naturelle ne dicte point tout de suite qu'il faille faire quelque chose pour quelqu'un, à moins qu'il ne s'agisse de quelqu'un à qui l'on a quelque obligation. Or, que le fils ait des obligations à son père, la chose est à ce point manifeste qu'elle ne peut être niée par aucune tergiversation ; par cela que le père est le principe de la génération et de l'être, et, en plus, de l'éducation et de l'enseignement. C'est pour cela qu'il n'est commandé, par un précepte du Décalogue, de rendre quelque bienfait ou quelque service qu'aux seuls parents. Quant aux parents, ils n'apparaissent point comme redevables à leurs enfants en raison de bienfaits reçus ; c'est, au contraire, l'inverse qui est vrai. — De plus, le fils est quelque chose du père ; et *les pères aiment leurs enfants comme une partie d'eux-mêmes*, ainsi que le dit Aristote au huitième livre de l'*Éthique* (ch. XII, n. 2 ; de S. Th., leç. 12). Il y avait donc les mêmes raisons à ne pas mettre de préceptes du Décalogue ayant trait à l'amour des enfants, qu'à ne pas en mettre qui fussent relatifs à l'homme lui-même » (Cf *ad primum*).

L'*ad quintum* remarque que « la délectation de l'adultère et l'utilité des richesses sont désirables par elles-mêmes, en tant qu'elles ont la raison de bien agréable ou utile. Et voilà pour-

quoi il fallait, à leur sujet, défendre, non pas seulement l'œuvre elle-même, mais encore la convoitise. L'homicide, au contraire, et la fausseté inspirent de soi l'horreur; car l'homme aime naturellement son prochain et la vérité. Aussi bien ils ne peuvent être désirés qu'en raison d'autre chose. C'est pour cela qu'au sujet du péché d'homicide et de faux témoignage, il n'y avait pas à prohiber le péché du cœur, mais seulement le péché d'action ».

L'*ad sextum* rappelle que « selon qu'il a été dit plus haut (q. 24, *aliàs* 25, art. 1), toutes les passions de l'irascible dérivent des passions du concupiscible. Et voilà pourquoi, dans les préceptes du Décalogue, qui sont comme les premiers éléments de la loi, il n'y avait pas à faire mention des passions de l'irascible, mais seulement des passions du concupiscible ».

Le Décalogue, avec ses dix préceptes, dont trois regardent Dieu et les sept autres le prochain, suffit pleinement au but premier et essentiel de la loi divine, qui était de prescrire les règles générales, communes à tous, devant ordonner la vie sociale des hommes entre eux sous l'autorité de Dieu leur souverain Roi. — Mais ces dix préceptes du Décalogue sont-ils convenablement disposés, selon l'ordre où l'Écriture nous les livre? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article VI.

Si les dix préceptes du Décalogue sont convenablement ordonnés?

Trois objections veulent prouver que « les dix préceptes du Décalogue sont mal ordonnés ». — La première est que « l'amour du prochain semble devoir précéder l'amour de Dieu, puis qu'aussi bien le prochain nous est plus connu que Dieu, selon ce mot de la première épître de saint Jean, ch. IV (v. 20) : *Celui qui n'aime point son frère, qu'il voit, comment peut-il aimer Dieu, qu'il ne voit pas?* Or, les trois premiers préceptes regardent l'amour de Dieu; et les sept autres, l'amour du prochain.

Donc c'est mal à propos que les préceptes du Décalogue se trouvent ordonnés ». — La seconde objection remarque que « par les préceptes affirmatifs sont commandés les actes des vertus; et par les préceptes négatifs, défendus les actes vicieux. Or, d'après Boèce, dans le commentaire des *Prédicaments* (liv. IV, chapitre de l'Opposition), il faut extirper les vices avant d'insérer les vertus. Donc, parmi les préceptes qui touchent au prochain, il aurait fallu mettre les préceptes négatifs avant les préceptes affirmatifs ». — La troisième objection observe que « les préceptes de la loi sont donnés en vue des actes des hommes. Or, l'acte du cœur vient avant l'acte des lèvres et avant l'acte extérieur. Donc, c'est bien mal à propos que les préceptes contre la convoitise, qui regardent le cœur, sont placés en dernier lieu », parmi les préceptes du Décalogue.

L'argument *sed contra* rappelle que « saint Paul dit, *aux Romains*, ch. XIII (v. I) : *Les choses qui viennent de Dieu sont ordonnées*. Or, les préceptes du Décalogue ont été donnés immédiatement par Dieu, comme il a été dit (art. 3). Donc ils sont dans l'ordre voulu ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « les préceptes du Décalogue, ainsi qu'il a été dit (art. 3; art. 5, *ad 1um*), sont donnés de ce qui tout de suite est reçu par l'esprit de l'homme comme étant à sa portée immédiate. D'autre part, il est manifeste qu'une chose est d'autant plus reçue par la raison que son contraire est plus grave et répugne davantage à cette raison. Et, parce que l'ordre de la raison a son principe dans la fin, il est manifeste aussi que ce qui est le plus contraire à la raison, c'est que l'homme soit dans un état de désordre au sujet de la fin. Or, la fin de la vie et de la société humaine, c'est Dieu. Il s'ensuit que c'est d'abord par rapport à Dieu que l'homme a dû être ordonné par les préceptes du Décalogue; le contraire de cet ordre étant tout ce qu'il y a de plus grave. C'est ainsi, du reste, que dans une armée, dont le propre est d'être ordonnée au chef comme à sa fin, la première chose qui incombe au soldat est de se trouver ordonné à son chef, et le contraire de cet ordre est ce qu'il y a de plus grave; puis, en second lieu, qu'il soit ordonné aux autres soldats ». Ainsi donc, il y a un premier ordre qui

s'imposait pour les préceptes du Décalogue; et c'était que les préceptes ayant Dieu pour objet vinssent en premier lieu, avant les préceptes portant sur les autres hommes ou le prochain.

Que si maintenant nous examinons l'ordre des préceptes dans chacun des deux groupes, nous verrons, pour le premier groupe, que « parmi les choses qui nous ordonnent à Dieu, vient d'abord que l'homme lui demeure fidèlement soumis et n'ait aucune part avec ses ennemis; secondement, qu'il lui rende honneur; troisièmement, qu'il le serve. Et c'est ainsi que dans une armée, ce sera un plus grand péché, si le soldat, manquant à sa fidélité, fait alliance avec l'ennemi, que s'il commet quelque irrévérence à l'endroit de son chef; et ceci est plus grave, à son tour, que si, en un point particulier, il se trouve en défaut dans le service du chef ». Par où l'on voit que les trois premiers préceptes du Décalogue, dont le premier porte sur la fidélité à Dieu, le second sur l'honneur dû à son nom, le troisième sur le service qu'il faut lui rendre, sont parfaitement ordonnés entre eux.

De même, « pour les préceptes qui sont ordonnés au prochain, il est manifeste que ceci répugne davantage à la raison et constitue un péché plus grave, que l'homme ne garde point l'ordre marqué par rapport aux personnes auxquelles il doit le plus. Et voilà pourquoi, parmi les préceptes qui ordonnent au prochain, vient d'abord le précepte qui regarde les parents. Et quant aux autres préceptes, on en voit l'ordre aussi selon l'ordre de gravité des péchés » contraires. « C'est ainsi qu'il est plus grave et qu'il répugne davantage à la raison que l'on pèche par œuvre plutôt qu'en parole, et en parole plutôt qu'en pensée. De même, parmi les péchés qui consistent dans les œuvres, il y a plus de gravité dans l'homicide, qui prive de la vie l'homme qui l'a déjà, que dans l'adultère affectant la certitude de l'enfant à venir; et l'adultère est plus grave que le vol portant seulement sur les biens extérieurs ». — Et l'on voit, par ce lumineux exposé, que les préceptes du Décalogue, tels qu'ils sont en effet ordonnés dans les deux tables de la loi, ne pouvaient point l'être d'une façon plus excellente ni plus en harmonie avec la droite raison.

L'*ad primum* fait observer que « si, dans la voie du sens, le prochain est plus connu que Dieu, cependant l'amour de Dieu

est la raison de l'amour du prochain, comme on le verra plus loin (2^a-2^{ae}, q. 25, art. 1; q 26, art. 2). Et c'est pour cela que les préceptes ordonnant l'homme à Dieu ont été placés les premiers ».

L'*ad secundum* montre qu'on ne peut point appliquer au précepte qui regarde les parents la règle des préceptes négatifs et affirmatifs que proposait l'objection. C'est qu'en effet, « de même que Dieu est l'universel Principe d'être pour tout ce qui est; de même, aussi, le père est un certain principe d'être pour son fils. Et voilà pourquoi c'est très à propos que tout de suite après les préceptes regardant Dieu se trouve placé le précepte qui regarde les parents. La raison de l'objection ne vaut que s'il s'agit de préceptes affirmatifs et négatifs portant sur des objets de même genre. Et encore, même alors, elle ne s'applique point toujours. Car, s'il est vrai que dans l'ordre d'exécution il faille d'abord extirper les vices avant de promouvoir les vertus, selon cette parole du psaume XXXIII (v. 15) : *Laisse le mal et fais le bien;* et cette autre d'Isaïe, ch. I (v. 16) : *Cessez de faire le mal et apprenez à faire le bien;* toutefois, dans l'ordre de la connaissance, la vertu est avant le péché, car *c'est par ce qui est droit qu'on connaît ce qui ne l'est pas*, comme il est dit au premier livre *de l'Ame* (ch. v, n. 16; de S. Th., leç. 12); et *par la loi le péché est connu*, selon que s'exprime saint Paul, *aux Romains*, ch. III (v. 20). D'où il suit que, d'après cela, le précepte affirmatif devait être venu d'abord. — Pourtant, ajoute saint Thomas, ce n'est point là la vraie raison de l'ordre » des préceptes du Décalogue, « mais celle qui a été donnée (au corps de l'article). Et, en effet, dans les préceptes qui regardent Dieu et qui sont ceux de la première table, on trouve en dernier lieu le précepte affirmatif, parce que sa transgression est quelque chose de moins grave » que la transgression des deux autres. C'est donc d'après la gravité des péchés qu'ils excluent que l'ordre des préceptes du Décalogue doit être assigné.

L'*ad tertium* accorde que « le péché de pensée est le premier dans l'ordre d'exécution; mais sa défense ne vient qu'en dernier lieu dans l'ordre de la raison », établi sur le degré de gravité dans le mal.

Les dix préceptes du Décalogue ont été ordonnés selon la gravité de leur objet; et cet ordre, excellemment rationnel, demandait soit que les préceptes de la première table vinssent avant les préceptes de la seconde table, soit que dans l'une et l'autre table, l'ordre de ces préceptes fût bien celui qui leur est, en effet, assigné. — Pouvons-nous également justifier, aux yeux de la raison, le mode dont ces préceptes ont été donnés ou formulés? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article VII.

Si les préceptes du Décalogue ont été donnés comme il fallait?

Nous avons ici cinq objections. Elles veulent prouver que « les préceptes du Décalogue ont été mal donnés ». — La première est que « les préceptes affirmatifs ordonnent aux actes des vertus, et les préceptes négatifs détournent des actes vicieux. Or, c'est au sujet de chaque matière que les vertus et les vices s'opposent. Donc il aurait fallu qu'au sujet de chaque matière dont s'occupent les préceptes du Décalogue il y eût un précepte affirmatif et un précepte négatif. Et, par suite, ces préceptes sont mal ordonnés en se présentant les uns sous forme de préceptes négatifs, et les autres sous forme de préceptes affirmatifs ». — La seconde objection en appelle à « saint Isidore », qui « dit (*Étym.*, liv. II, ch. x), que *toute loi est faite de raison*. Or, tous les préceptes du Décalogue font partie de la loi divine. Donc il aurait fallu que pour tous on assigne leur raison et non pas seulement pour le premier et le troisième ». — La troisième objection remarque que « par l'observation des préceptes on mérite une récompense de la part de Dieu. Or, les promesses divines ont pour objet la récompense des préceptes. Donc il eût fallu qu'à tous les préceptes fût attachée une promesse; et non pas seulement au premier et au quatrième ». — La quatrième objection observe que « la loi ancienne est appelée *loi de crainte*, en tant que par la menace des peines on était amené à observer les

préceptes. Or, tous les préceptes du Décalogue appartiennent à la loi ancienne. Donc il eût fallu qu'en tous soit marquée une menace de peines et non pas seulement dans le premier et le second ». — La cinquième objection dit que « tous les préceptes de Dieu doivent être conservés dans la mémoire, selon cette parole des *Proverbes*, ch. III (v. 3) : *Écris-les sur les tables de ton cœur*. C'est donc mal à propos qu'il n'est fait mention de la mémoire qu'au sujet du troisième précepte. — Et ainsi », conclut saint Thomas, parlant au nom de toutes ces objections, « il semble que les préceptes du Décalogue ont été mal donnés ».

L'argument *sed contra* rappelle qu'« il est dit, au livre de *la Sagesse*, ch. XI (v. 21), que *Dieu a fait toutes choses avec nombre, poids et mesure*. Combien plus donc aura-t-Il gardé le mode qu'il fallait, pour les préceptes de sa loi, quand Il les a donnés ».

Le corps de l'article, très court, ne fait que reproduire, en y appuyant, cette raison décisive de l'argument *sed contra*. « Dans les préceptes de la loi divine », déclare saint Thomas, « la plus grande sagesse se trouve contenue. Aussi bien est-il dit, dans le *Deutéronome*, ch. IV (v. 6) : *Voici votre sagesse et votre intelligence à la face de tous les peuples*. Or, le propre du sage est de tout disposer dans le mode et selon l'ordre voulus. Donc il doit être manifeste que les préceptes de la loi ont été donnés selon le mode qui convenait ». — On remarquera la simplicité et la grandeur de cet argument *a priori*, qui vaut pour tout dans la Sainte Écriture. Toute critique de la Sainte Écriture, œuvre de Dieu, remonte jusqu'à Dieu, son auteur; et devient, du même coup, blasphématoire. *A priori*, et sans aucun doute réel possible, il doit être évident, pour tout catholique, que tout ce qui est dans l'Écriture, œuvre de Dieu, doit être parfait, non pas précisément d'une perfection absolue, mais de cette perfection qui fait que rien ne s'y trouve sans raison et sans une raison aussi profonde qu'elle est nécessairement sage.

L'*ad primum* fait observer que « toujours, à l'affirmation d'une chose, répond, comme une suite nécessaire, la négation de la chose opposée à cette affirmation; mais l'inverse n'est pas vrai, et ce n'est pas toujours qu'à la négation d'une chose

opposée répond nécessairement l'affirmation de la chose opposée. Il suit, en effet, que *si on a le blanc, on n'a pas le noir;* mais il ne suit pas que *si on n'a pas le noir, on ait le blanc;* parce que la négation s'étend à plus de choses que l'affirmation » : l'affirmation pose une chose, et cette chose est déterminée; la négation exclut seulement, sans rien poser déterminément. « Et de là vient aussi que de *ne pas falloir faire du mal* s'étend à plus de personnes, selon le premier dictamen de la raison, que de *devoir rendre à quelqu'un quelque hommage ou quelque bienfait.* Toutefois il y a, de ce chef, ce premier dictamen de la raison, que l'homme doit rendre hommage et bienfait à ceux dont il a lui-même reçu des bienfaits, tant qu'il ne s'est point acquitté envers eux. Et, d'autre part, il est deux sortes de bienfaiteurs dont nul ne peut jamais pleinement reconnaître les bienfaits, au point de ne plus rien devoir; c'est Dieu et le père, comme il est dit au huitième livre de l'*Éthique* (ch. XIV, n. 4; de S. Th., leç. 14). Et voilà pourquoi il n'y a que deux préceptes affirmatifs : l'un, portant sur l'honneur des parents; l'autre, sur la célébration du sabbat, en mémoire du bienfait divin ». — Pouvait-on mieux justifier ce double caractère des préceptes négatifs et affirmatifs distribué comme il l'est aux divers préceptes du Décalogue, deux d'entre eux étant affirmatifs (le 3e et le 4e), et tous les autres négatifs.

L'*ad secundum* déclare que « ces préceptes, qui sont purement moraux, ont en eux-mêmes une raison manifeste; et voilà pourquoi il n'était point nécessaire qu'une raison exprimée leur fût ajoutée. Mais d'autres préceptes avaient quelque chose de cérémoniel ajouté au côté moral, ou du moins ils impliquaient comme une détermination d'un précepte général; c'est ainsi que dans le premier précepte il était dit : *Tu ne te feras point d'image taillée;* et, dans le troisième, était déterminé le jour du sabbat. Aussi bien devenait-il nécessaire d'en assigner, ici et là, la raison ».

L'*ad tertium*, d'une observation basée sur la triste expérience, montre pourquoi il a fallu assigner des récompenses au premier et au quatrième commandement. C'est que « les hommes le plus souvent ordonnent leurs actes à quelque utilité » : leurs actes

sont presque toujours intéressés. « Et voilà pourquoi il fallait que fût apposée la promesse d'une récompense à ces préceptes dont l'observation semble n'être d'aucune utilité ou même ruiner certains avantages. Or, parce que les parents sont plutôt dans la voie du déclin, on n'en attend plus des avantages. Aussi bien fallait-il qu'à ce précepte d'honorer les parents une promesse divine fût jointe. De même, pour le précepte qui défendait l'idolâtrie. Car ce précepte aussi semblait ruiner les avantages trompeurs que les hommes croient pouvoir s'assurer par un pacte conclu avec les démons ».

L'*ad quartum* justifie la mention spéciale des peines au sujet du premier et du second commandement. « Les peines sont nécessaires surtout contre ceux qui sont portés au mal, ainsi que le dit Aritoste au dixième livre de l'*Éthique* (ch. IX, n. 9; de S. Th., leç. 14). C'est pour cela que la menace des peines a dû être exprimée au sujet de ces préceptes contre lesquels les hommes sont plus inclinés à pécher. Or, les hommes étaient très enclins à l'idolâtrie, à cause de la coutume générale de toutes les nations. Pareillement aussi, les hommes sont très enclins au parjure, en raison de la facilité avec laquelle ils jurent ou font serment. Et voilà pourquoi la menace des peines se trouve jointe aux deux premiers préceptes ».

L'*ad quintum* dit que « le précepte du sabbat était donné en mémoire d'un bienfait passé. Et c'est pour cela que la mémoire est spécialement mentionnée à son sujet. — On peut dire aussi que le précepte du sabbat implique une certaine détermination qui n'est point dans la loi de nature; chose qui rendait nécessaire une monition spéciale ».

Nous pouvons maintenant relire, dans l'*Exode* et dans le *Deutéronome*, cette promulgation des dix préceptes du Décalogue dont saint Thomas vient d'expliquer et de justifier aux yeux de la raison la parfaite harmonie. Le chapitre XX de l'*Exode* débute ainsi :

« *Et Dieu prononça toutes ces paroles en disant : Je suis le Seigneur ton Dieu qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude : Tu n'auras pas d'autres dieux devant*

ma face; tu ne te feras point d'image taillée ni aucune figure de ce qui est en haut dans le ciel, ou de ce qui est en bas sur la terre, ou de ce qui est dans les eaux au-dessous de la terre; tu ne te prosterneras point devant elles et tu ne les serviras point; car je suis le Seigneur ton Dieu, un Dieu jaloux, qui punis l'iniquité des pères sur les enfants, sur la troisième et la quatrième génération, à l'égard de ceux qui me haïssent, et qui fais miséricorde jusqu'à mille générations à ceux qui m'aiment et qui gardent mes commandements. — Tu ne prendras point en vain le nom du Seigneur ton Dieu; car le Seigneur ne laissera pas impuni celui qui prendra son nom en vain. — Souviens-toi du jour du sabbat pour le sanctifier. Pendant six jours, tu travailleras, et tu feras tous tes ouvrages. Mais le septième jour est un sabbat consacré au Seigneur ton Dieu. Tu ne feras aucun ouvrage ni toi, ni ton fils, ni ta fille, ni ton serviteur, ni ta servante, ni ton bétail, ni l'étranger qui est dans tes portes. Car pendant six jours le Seigneur a fait le ciel, la terre, la mer et tout ce qu'ils contiennent, et il s'est reposé le septième jour : c'est pourquoi le Seigneur a béni le jour du sabbat et l'a sanctifié. — Honore ton père et ta mère, afin que tes jours soient longs dans le pays que le Seigneur ton Dieu te donnera. — Tu ne tueras point. — Tu ne commettras point d'adultère. — Tu ne déroberas point. — Tu ne porteras point de faux témoignage contre ton prochain. — Tu ne convoiteras point la femme de ton prochain. — Tu ne convoiteras point sa maison, ni son champ, ni son serviteur, ni sa servante, ni son bœuf, ni son âne, ni rien de ce qui appartient à ton prochain. »

Nous avons emprunté au *Deutéronome*, ch. v, v. 21, ce qui a trait aux deux derniers préceptes, parce que l'objet des deux convoitises y est plus nettement distingué. Pour les autres préceptes, s'il y a quelque variante dans leur énoncé, elle est peu considérable et s'harmonise également avec les explications données par saint Thomas.

Du Décalogue, que nous connaissons maintenant en lui-même comme catalogue des préceptes moraux qui découlent immédiatement et se déduisent par la raison de chaque homme, naturelle-

ment, des premières notions d'ordre moral innées en tout être doué de raison, — nous avons à nous demander quel est le mode dont il devait et doit être observé : si quelque dispense est possible à son endroit; si, pour y satisfaire, il faut que l'acte correspondant soit un acte de vertu; s'il faut qu'il soit un acte de charité. — D'abord, le premier point. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article VIII.

Si les préceptes du Décalogue admettent la dispense?

Quatre objections veulent prouver que « les préceptes du Décalogue admettent la dispense ». — La première observe que « les préceptes du Décalogue portent sur le droit naturel. Or », le droit ou « le juste naturel en certains points est sujet au défaut et au changement, comme d'ailleurs la nature humaine elle-même, ainsi que le dit Aristote au cinquième livre de l'*Éthique* (ch. VII, n. 2; de S. Th., leç. 12). Et le défaut de la loi dans tels cas particuliers est une raison de dispense, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 96, art. 6; q. 97, art. 4). Donc il peut y avoir dispense dans les préceptes du Décalogue ». — La seconde objection dit que « Dieu est à la loi divine ce que l'homme est à la loi humaine. Or, l'homme peut dispenser dans les lois faites par l'homme. Donc, étant donné que les préceptes du Décalogue ont été institués par Dieu, il semble que Dieu peut dispenser à leur sujet. Et puisque les prélats tiennent sur terre la place de Dieu; car saint Paul dit, dans sa seconde épître *aux Corinthiens*, ch. II (v. 10) : *Pour moi, si j'ai pardonné, étant donné que je pardonne quelque chose, c'est à cause de vous et en la personne du Christ* », ou devant sa face et en son nom; « il s'ensuit que les prélats peuvent aussi dispenser dans les préceptes du Décalogue ». — La troisième objection fait observer que « parmi les préceptes du Décalogue, se trouve contenue la prohibition de l'homicide. Or, il semble que les hommes peuvent dispenser au sujet de ce précepte : c'est ainsi, par exemple, que d'après le précepte de la loi humaine, des hommes, tels que les malfaiteurs

ou les ennemis, peuvent être mis à mort licitement. Donc les préceptes du Décalogue sont passibles de dispense ». — La quatrième objection remarque que « l'observation du sabbat est contenue parmi les préceptes du Décalogue. Or, il y a eu dispense au sujet de ce précepte. Nous lisons, en effet, au premier livre des *Machabées*, ch. II (v. 41) : *Ils prirent en ce jour-là cette résolution : Tout homme, quel qu'il soit, qui viendra à nous pour nous attaquer le jour du sabbat, combattons contre lui.* Donc les préceptes du Décalogue sont passibles de dispense ».

L'argument *sed contra* rappelle qu' « il est dit, dans Isaïe, ch. XXIV (v. 5), que plusieurs sont repris de ce qu'*ils avaient changé le droit* et *dissipé l'alliance éternelle;* ce qui semble devoir s'entendre surtout des préceptes du Décalogue. Donc les préceptes du Décalogue ne peuvent point être changés par la dispense ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par se référer à ce qui a été dit plus haut (q. 96 et q. 97), au sujet de la dispense. « Il a été dit », en effet, « qu'il doit y avoir dispense dans les préceptes, quand il se présente un cas particulier où l'observation de la lettre de la loi serait contraire à l'intention du législateur. Or, l'intention de tout législateur porte d'abord et principalement sur le bien commun; puis, en second rang, sur l'ordre de la justice et de la vertu qui conserve le bien commun et permet de l'atteindre. Si donc il est des préceptes qui contiennent en eux la conservation elle-même du bien commun ou l'ordre de la justice et de la vertu, ces sortes de préceptes contiennent l'intention du législateur; et, par suite, ils n'admettent point de dispense. Supposons, par exemple, qu'on fasse ce précepte, dans une société donnée, que nul ne détruira l'État, ne livrera la cité aux ennemis, ou que nul ne fera quelque chose d'injuste ou qui soit mal, de tels préceptes sont absolument au-dessus de toute dispense ». La chose est trop évidente. « Que si, au contraire, il est d'autres préceptes qui soient ordonnés à ceux-là, comme déterminant des modes spéciaux » de les réaliser, « là il pourra se présenter des cas de dispense, pour autant que d'omettre ces préceptes en certains cas n'entraînera aucun dommage pour les premiers préceptes qui contiennent l'intention du législateur.

C'est ainsi, par exemple, que si l'on statuait, dans une cité, que, pour la conservation de la chose publique, quelques-uns, pris dans tous les quartiers, veilleraient à la garde de la cité assiégée, on pourrait dispenser tels ou tels de cet office, en raison de quelque utilité plus grande. — Or, les préceptes du Décalogue contiennent l'intention même du législateur, c'est-à-dire de Dieu. Car ceux de la première table, qui ordonnent à Dieu, contiennent l'ordre même au bien commun et final, qui est Dieu; et ceux de la seconde table contiennent l'ordre de la justice à garder parmi les hommes, savoir que nul ne fasse à un autre ce qu'il ne doit pas et qu'il rende à chacun ce qu'il lui doit, attendu que c'est sous ce jour que doivent s'entendre les préceptes du Décalogue » : ils constituent l'essence même de l'ordre par rapport à Dieu et par rapport au prochain; c'est-à-dire ce sans quoi cet ordre ne peut pas être. « Il s'ensuit, conclut saint Thomas, qu'ils sont absolument au-dessus de toute dispense ». — Pouvait-on apporter une raison plus profonde et plus convaincante de l'absolue indispensabilité des préceptes du Décalogue. Ces préceptes intéressent l'essence même de l'ordre moral. Nul ordre moral n'est possible sans eux.

L'*ad primum* répond qu' « Aristote ne parle pas du juste naturel qui contient l'ordre même de la justice; car ceci n'est jamais en défaut, que *la justice doit être gardée*. Mais il parle des modes divers déterminés d'observer la justice, lesquels, en effet, peuvent quelquefois défaillir » et n'être plus en harmonie avec la justice elle-même.

L'*ad secundum*, particulièrement expressif et formel, déclare qu' « au témoignage de l'Apôtre, dans la seconde épître *à Timothée*, ch. II (v. 13), *Dieu demeure fidèle et ne peut pas se nier Lui-même*. Or, Il se nierait Lui-même s'Il détruisait l'ordre de sa justice; car Il est la justice elle-même. Et c'est pour cela qu'Il ne peut pas dispenser en ceci : qu'il soit permis à l'homme de ne pas être ce qu'il doit être à l'égard de Dieu, ou de ne pas être soumis à l'ordre de sa justice, même en ce qui ordonne les hommes entre eux ». C'est aussi pour cela, comme nous l'avons dit plus haut, à propos du péché mortel et du péché véniel, que toute infraction contre l'ordre essentiel de la justice, même dans

les choses d'ordre naturel, est incompatible avec l'ordre de la charité surnaturelle et constitue nécessairement, de soi, un péché mortel, au sens strict ou surnaturel de ce mot [Cf. q. 88, art. 2].

L'*ad tertium* va confirmer excellemment la doctrine exposée plus haut, à propos de la mutabilité de la loi naturelle, q. 94, art. 5, *ad 2um*. — Saint Thomas nous dit ici, que « la mise à mort de l'homme est défendue dans le Décalogue pour autant qu'elle est quelque chose d'injuste. C'est, en effet, dans ce sens que le précepte contient l'ordre même de la justice. Et précisément la loi humaine ne concèdera jamais cela » d'une façon juste, « qu'il soit permis de mettre à mort un homme injustement. Mais que les malfaiteurs ou les ennemis du pays soient mis à mort, ceci n'est plus injuste. Et, par suite, il n'y a plus rien là qui soit contraire au précepte du Décalogue. Aussi bien une telle mise à mort n'est-elle point l'homicide que le précepte du Décalogue défend, comme le dit saint Augustin au premier livre du *Libre arbitre* » (ch. IV), et comme nous l'avions fait observer plus haut, à l'article précité. — « De même, si quelqu'un enlève à un autre ce qui était à lui, s'il est juste qu'il le lui enlève, ce n'est déjà plus le vol ou la rapine qui sont prohibés par le précepte du Décalogue. — Aussi bien », dit expressément saint Thomas, en pleine conformité avec ce que nous avions dit plus haut, à l'article précité, « quand les enfants d'Israël, par ordre de Dieu, enlevèrent les dépouilles des Égyptiens, ce ne fut pas un vol ; car cela leur était dû en vertu de la sentence divine. — De même, lorsque Abraham consentit à mettre son fils à mort, il ne consentit pas à un homicide ; car cela était dû et juste, que l'enfant fût mis à mort, par ordre de Dieu, qui est le maître de la vie et de la mort. C'est, en effet, Dieu Lui-même qui inflige la peine de la mort à tous les hommes, justes et injustes, en raison du péché du premier père ; et si l'homme se fait l'exécuteur de cette sentence, en vertu de l'autorité divine, il ne sera pas homicide, non plus que Dieu Lui-même. — Et pareillement aussi Osée, allant à une femme prostituée ou à une femme adultère, n'a commis ni un adultère ni une fornication ; car la femme à laquelle il s'unissait devenait la sienne en vertu de l'ordre de Dieu, qui est l'auteur de l'institution du mariage. —

Et l'on voit par là, conclut le saint Docteur, que les préceptes eux-mêmes du Décalogue, en ce qui est de la raison de justice qu'ils contiennent, demeurent immuables. C'est seulement telle ou telle détermination par mode d'application » de la raison de justice « aux cas particuliers, faisant que telle chose soit ou non un homicide, un adultère, un vol, qui peut être changée : quelquefois par la seule autorité divine, dans les choses qui ne dépendent que de Dieu, comme le mariage, ou autres choses de ce genre; quelquefois même par l'autorité humaine, comme dans les choses qui sont commises à la juridiction des hommes : c'est, en effet, en ces choses-là seulement que les hommes tiennent la place de Dieu, et non en toutes choses ».

L'*ad quartum* fait observer que « cette pensée » dont parle le livre des Machabées, et la résolution qu'elle inspira, « fut plutôt une interprétation du précepte que sa dispense. Car celui-là ne doit point être tenu pour un violateur du sabbat qui accomplit une œuvre nécessaire pour le salut ou pour la vie des hommes, ainsi que Notre-Seigneur le prouve en saint Matthieu, ch. XII (v. 3 et suiv.).

Les préceptes du Décalogue, en ce qui est de leur raison essentielle, selon qu'ils constituent les lignes hors desquelles nul ordre des hommes à Dieu ou des hommes entre eux ne saurait exister, sont et demeurent à tout jamais immuables et imprescriptibles. Jamais, ni en aucun cas, la dispense n'est possible à leur sujet. Dieu Lui-même ne saurait l'accorder; car en le faisant, Il se nierait Lui-même. Si en un seul cas Il permettait l'injustice, Il cesserait d'être juste; et donc Il cesserait d'être Lui, car Lui-même est le juste par excellence, Il est la justice même. Il est donc tout à fait impossible que Dieu commande ou permette jamais, le rendant moralement licite, que quelqu'un manque à l'honneur et au respect qu'il doit à ses parents, ou qu'il commette un homicide, un adultère, un vol, etc. Mais parfois, il peut arriver que ce qui, de par ailleurs, serait un manque de respect pour les parents, ou un homicide, ou un vol, ou un adultère, cesse de l'être, en fait, parce que la qualité de chose appartenant à un autre, ou la raison de droit à l'honneur, à la vie,

n'existeront plus, soit que Dieu Lui-même, en vertu de son droit souverain, ait enlevé cette qualité ou ce droit, soit aussi parce qu'une autorité humaine légitime sera intervenue pour les modifier dans la sphère de son pouvoir. Dans ces cas, il n'y a pas dispense de la loi ou du précepte, comme il arrive, par exemple, dans le cas d'un dépôt confié qu'on est dispensé accidentellement de rendre en raison de tel ou tel grave inconvénient, mais qui garde toujours la raison de dépôt confié : dans ce cas, en effet, la loi demeure toujours et garde sa vertu, bien que l'application en soit de fait suspendue, pour une raison grave. Tandis que dans les cas dont nous parlons, il n'y a pas à parler de loi ou de précepte s'appliquant à eux. Ils sont en dehors. Ce sont des faits auxquels ne s'applique plus la définition même du cas en question. Dans le cas du dépôt, il y a toujours dépôt confié et retenu ou non rendu, mais licitement, pour une raison spéciale ; ici, il n'y a ni homicide, ni vol, ni adultère, ni manque d'honneur. Par où l'on voit que le précepte en lui-même n'est nullement atteint, non pas même par mode de dispense. — Le Décalogue oblige donc toujours et à tout jamais, de façon imprescriptible. — Mais pour y satisfaire, est-il besoin que l'acte correspondant à chacune de ses prescriptions soit un acte de vertu. C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article IX.

Si le mode de la vertu tombe sous le précepte de la loi ?

Le sens de ce titre d'article nous apparaîtra de lui-même, en lisant le texte de saint Thomas. — Trois objections veulent prouver que « le mode de la vertu tombe sous le précepte de la loi », ou que les préceptes de la loi, du Décalogue notamment, ne peuvent pas être accomplis, si les actes qui leur correspondent n'ont avec eux la modalité qui en fait des actes vertueux. — La première dit que « le mode de la vertu consiste à accomplir justement les actes de justice et fortement les actes de force et ainsi

de suite pour les autres vertus. Or, le *Deutéronome*, au chap. XVI (v. 20), contient cette prescription formelle : *Tu accompliras justement ce qui est juste*. Donc le mode de la vertu tombe sous le précepte ». — La seconde objection remarque que « cela surtout tombe sous le précepte qui fait partie de l'intention du législateur. Or, l'intention du législateur porte principalement sur ceci, faire que les hommes soient vertueux, comme il est dit au second livre de l'*Éthique* (ch. I, n. 5; de S. Th., leç. I). Et puisque l'homme vertueux est celui qui agit d'une façon vertueuse, il s'ensuit que le mode de la vertu » ou la modalité de vertueux dans l'acte à accomplir « tombe sous le précepte ». — La troisième objection fait observer que « le mode de la vertu paraît consister proprement en ceci, que quelqu'un agisse de son gré et avec plaisir. Or, cela même tombe sous le précepte de la loi divine. Il est dit, en effet, au psaume XCIX (v. 2) : *Servez le Seigneur dans la joie;* et, dans la seconde Épître *aux Corinthiens*, ch. IX (v. 7) : *Ne le faites point avec tristesse et par nécessité; car Dieu aime celui qui donne d'un visage épanoui;* où la glose dit : *Tout ce que vous faites de bien, faites-le joyeusement; alors vous le ferez bien. Mais si vous le faites avec tristesse, cela vient de vous sans doute, mais ce n'est pas vous qui le faites*. Donc le mode de la vertu tombe sous le précepte de la loi ».

L'argument *sed contra* dit que « nul ne peut agir à la façon de l'homme vertueux s'il n'a l'habitus de la vertu, comme on le voit par Aristote, au second et au cinquième livre de l'*Éthique* (de S. Th., leç. IV; leç. XIII). D'autre part, quiconque transgresse le précepte de la loi est passible de peine. Il s'ensuit que quiconque n'a pas l'habitus de la vertu serait passible de peine, quoi qu'il pût faire d'ailleurs qui serait conforme à la loi. Or, c'est là une chose contraire à l'intention du législateur, qui se propose d'amener l'homme à la vertu par l'accoutumance des bonnes œuvres. Donc le mode de la vertu ne tombe pas sous le précepte ». — Cet argument *sed contra* nous fait bien voir la portée de la question posée dans le présent article.

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler que « le précepte de la loi, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 90,

art. 3, *ad 2um*) a le caractère de force coactive. Cela donc tombera directement sous le précepte de la loi, qui sera chose à laquelle la loi oblige et force. D'autre part, la coaction de la loi consiste dans la crainte de la peine, comme il est dit au dixième livre de l'*Éthique* (ch. IX, n. 14; de S. Th., leç. 10); car cela proprement tombe sous le précepte de la loi, qui motive la peine que la loi inflige. Mais », dit saint Thomas, il faut prendre garde que « la loi divine et la loi humaine ne procèdent point de la même manière dans le fait d'infliger la peine. C'est qu'en effet la peine de la loi n'est infligée que pour les choses dont le législateur peut juger; car c'est en vertu d'un jugement que la loi punit. Or, l'homme, qui est l'auteur de la loi humaine, n'a à juger que des actes extérieurs, attendu que *les hommes voient ce qui paraît au dehors,* comme il est dit au premier livre des *Rois,* ch. XVI (v. 7). Dieu seul, qui est l'auteur de la loi divine, peut juger des mouvements intérieurs de la volonté, selon cette parole du psaume VII (v. 10) : *Dieu, qui scrute les reins et les cœurs.* — Nous dirons donc, d'après cela, que le mode de la vertu est, en certaines choses, considéré par la loi humaine et par la loi divine; en certaines choses, par la loi divine, mais non par la loi humaine; et en certaines choses, ni par la loi humaine, ni par la loi divine. — C'est qu'en effet le mode de la vertu consiste en trois choses, d'après Aristote, au second livre de l'*Éthique* (ch. IV, n. 3; de S. Th., leç. 4). Il faut, premièrement, que celui qui agit, le fasse le *sachant.* Et ceci est pris en considération soit par la loi divine, soit par la loi humaine. Car ce qu'un homme fait sans savoir ce qu'il fait n'est fait par lui qu'accidentellement » et comme par hasard. « Aussi bien est-il tenu compte de l'ignorance, quant au fait d'infliger la peine ou de la remettre, soit dans la loi humaine soit dans la loi divine. — La seconde condition » requise pour le mode de vertu, « est que celui qui agit *veuille* et *veuille dans tel but,* où se trouve compris un double mouvement intérieur, celui de la volonté et celui de l'intention, dont il a été parlé plus haut (q. 8; q. 12; q. 19, art. 7, 8). Ces deux choses ne tombent point sous le jugement de la loi humaine, mais seulement sous le jugement de la loi divine. Et, en effet, la loi humaine ne punit point celui qui a

voulu tuer, mais qui n'a pas tué; la loi divine, au contraire, le punit, selon cette parole qu'on lit en saint Matthieu, ch. v (v. 22) : *Celui qui se met en colère contre son frère sera passible du jugement.* — Une troisième chose requise » pour la constitution du mode de vertu « est que celui qui agit *agisse en restant ferme et immuable.* Or, cette fermeté ou cette permanence est le propre de l'habitus et provient de ce que celui qui agit le fait en vertu d'un habitus enraciné. De ce chef, le mode de la vertu ne tombe ni sous le précepte de la loi divine ni sous le précepte de la loi humaine. Car ni Dieu ni les hommes ne punissent comme transgresseur de la loi celui qui rend à ses parents l'honneur qu'il leur doit, bien qu'il ne possède point l'habitus » de la vertu « de piété ». — On ne saurait trop remarquer ce dernier point de doctrine, pour éviter tout excès dans les conditions requises, même aux yeux de Dieu, pour qu'un précepte de la loi soit tenu comme accompli. Il est très vrai qu'on ne saurait trop souhaiter que l'habitus de la vertu correspondante existe dans le sujet qui agit : mais enfin ce n'est point nécessaire, en soi, pour l'accomplissement du précepte. Pourvu qu'on fasse ce qui est marqué et qu'on évite ce qui est défendu, et qu'on le fasse avec une volonté et une intention droites, le précepte est accompli et l'on n'est passible d'aucune peine à son endroit, même de la part de Dieu, quand bien même le principe de cet acte n'ait pas été revêtu de l'habitus vertueux qui est destiné à le parfaire.

L'*ad primum* déclare que « le mode d'accomplir l'acte de justice qui tombe sous le précepte est que telle chose se fasse selon l'ordre du droit; mais non qu'elle se fasse en vertu de l'habitus de justice ».

L'*ad secundum* fait observer que « l'intention du législateur porte sur deux choses : l'une, qu'il veut atteindre par les préceptes de la loi, et c'est la vertu; l'autre, au sujet de laquelle il fait le précepte, et ceci est ce qui conduit ou dispose à la vertu, savoir l'acte de vertu. Et, en effet, la fin du précepte et ce sur quoi porte le précepte ne sont point une même chose; comme d'ailleurs, en tout le reste, la fin et tout ce qui est ordonné à la fin ne sont point identiques ».

L'*ad tertium* dit qu' « accomplir sans tristesse l'acte de vertu

tombe sous le précepte de la loi divine; parce que quiconque agit avec tristesse agit sans volonté » : il ne met point son cœur à ce qu'il fait; il ne le fait point de gré, mais par force; et Dieu ne saurait agréer un tel acte. « Quant à ce qui est d'agir avec plaisir ou avec joie ou d'un visage épanoui, ceci tombe sous le précepte » de la loi de Dieu « en un certain sens, c'est-à-dire pour autant que c'est une suite de l'amour de Dieu et du prochain qui tombe sous le précepte; car la délectation est causée par l'amour; mais en un autre sens, cela n'y tombe pas, et c'est en tant que la délectation est une suite de l'habitus : *le plaisir*, en effet, *qu'on trouve à agir est un signe qu'on possède l'habitus de cet acte,* comme il est dit au second livre de l'*Éthique* » (ch. III, n. I; de S. Th., leç. 3). Et saint Thomas ajoute, pour expliquer cette dernière distinction, qu' « un acte peut être fait avec plaisir, ou en raison de la fin, ou parce que l'habitus nous l'a rendu connaturel ».

Mais cette dernière réponse donnée ici par saint Thomas à l'*ad tertium* soulève une nouvelle question. Nous avions dit, dans l'article, que l'habitus de la vertu n'est point nécessaire à l'accomplissement du précepte qui commande son acte. Or, nous venons d'entendre le saint Docteur requérir ici la charité, et la charité d'ordre surnaturel, qui implique l'habitus infus de cette vertu. Va-t-il falloir en conclure qu'au moins cet habitus et son mode propre est chose indispensable pour l'accomplissement d'un précepte quelconque de la loi, en telle sorte qu'aucun précepte n'est accompli ou observé, devant Dieu, par celui qui n'a pas l'habitus de charité surnaturelle ou qui n'agit pas actuellement en vertu de cet habitus? — La question, on le voit, est d'un intérêt souverain. Saint Thomas l'examine à l'article qui suit.

Article X.

Si le mode de la charité tombe sous le précepte de la loi divine?

Trois objections veulent prouver que « le mode de la charité tombe sous le précepte de la loi divine ». — La première arguë de ce qu' « il est dit, en saint Matthieu, ch. XIX (v. 17) : *Si tu veux entrer dans la vie, garde les commandements;* d'où il semble que l'observation des commandements suffit à introduire dans la vie » éternelle. « D'autre part, les œuvres bonnes ne suffisent à introduire dans la vie » éternelle, « que si elles sont faites en vertu de la charité. Il est dit, en effet, dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XIII (v. 3) : *Si je distribue en vivres pour les pauvres tous mes biens, et si je livre mon corps à l'effet d'être brûlé, mais que je n'aie point la charité, cela ne me sert de rien.* Donc le mode de la charité est dans le précepte ». — La seconde objection remarque qu' « il appartient en propre au mode de la charité de faire que toutes choses soient accomplies en vue de Dieu. Or, ceci tombe sous le précepte; car il est dit par l'Apôtre dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. X (v. 31) : *Faites tout pour la gloire de Dieu.* Donc le mode de la charité tombe sous le précepte ». — La troisième objection dit que « si le mode de la charité ne tombe pas sous le précepte, donc un homme pourra accomplir les préceptes de la loi sans avoir la charité. D'autre part, ce qu'on peut faire sans la charité, on peut le faire sans la grâce qui est toujours jointe à la charité. Donc un homme pourra accomplir les préceptes de la loi sans la grâce. Or, c'est là l'erreur des Pélagiens, comme on le voit par saint Augustin au livre *des Hérésies* (hérésie LXXXVIII). Donc le mode de la charité est dans le précepte ».

L'argument *sed contra* oppose que « quiconque n'observe pas un précepte pèche mortellement. Si donc le mode de la charité tombe sous le précepte, il s'ensuit que quiconque fait ce qui est marqué, et ne le fait point par la vertu de charité, pèche mortel-

lement. Or, quiconque n'a pas la charité ne peut faire une chose par la vertu de charité. Par conséquent, tout homme qui n'a pas la charité, pèche mortellement en chaque acte qu'il accomplit, quand même ces actes soient bons de leur nature; ce qui paraît inacceptable ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « au sujet de cette question, il y a eu des opinions contraires. — Les uns ont dit d'une façon absolue que le mode de la charité était compris sous le précepte. Il ne s'ensuit pas d'ailleurs qu'il soit impossible d'observer ce précepte à qui n'a point la charité; car l'homme peut se disposer à ce que la charité lui soit donnée par Dieu. Il ne s'ensuit pas non plus qu'en toute action faite par celui qui n'a pas la charité, si d'ailleurs cette action est bonne de sa nature, celui qui agit ainsi pèche mortellement; parce que ce précepte, d'agir en vertu de la charité, est un précepte affirmatif, qui n'oblige pas pour chaque moment, mais seulement pour le temps où l'homme a en effet la charité. — Les autres ont dit qu'en aucune manière le mode de la charité ne tombait sous le précepte. — Or, poursuit saint Thomas, les uns et les autres ont dit partiellement vrai. C'est qu'en effet l'acte de la charité peut se considérer d'une double manière. — Une première manière de considérer cet acte est selon qu'il est lui-même un certain acte existant en soi. De cette sorte, il tombe sous le précepte de la loi qui le vise spécialement, et qui est : *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu*, et : *Tu aimeras ton prochain*. En ce sens, les premiers ont dit vrai. Car il n'est point impossible d'observer ce précepte, portant sur l'acte de la charité, puisque l'homme peut se disposer à avoir la charité; et quand il l'a, il peut en produire l'acte. — D'une autre manière, on peut considérer l'acte de la charité selon qu'il est un mode des actes des autres vertus, c'est-à-dire en tant que les actes des autres vertus sont ordonnés à la charité, qui est *la fin du précepte*, ainsi qu'il est dit dans la première Épître *à Timothée*, ch. I (v. 5); car il a été dit plus haut (q. 12, art. 1, *ad 3um*; art. 4, *ad 3um*), que l'intention de la fin est un certain mode formel de l'acte ordonné à la fin [cf. aussi, q. 18, art. 4; q. 19, art. 7, 8]. De cette manière », ou en entendant ainsi l'acte de la charité,

« ce qu'ont dit les seconds est vrai, savoir que le mode de la charité ne tombe point sous le précepte; et cela veut dire que dans le précepte *Honore ton père* n'est point inclus que le père soit honoré par motif de charité, mais simplement qu'il soit honoré. Et, par suite, celui qui honore son père, quand bien même il n'ait pas la charité, accomplit ce précepte et ne le transgresse point, bien qu'il transgresse le précepte qui porte sur l'acte de charité et qu'en raison de cette transgression il soit passible de peine ». — Il y avait donc équivoque sur le mot précepte. S'il s'agit du précepte spécial de la charité, oui l'acte de charité tombe sous ce précepte; mais s'il s'agit des autres préceptes distincts du précepte de la charité, et ayant chacun leur objet propre, l'acte et le mode de la charité ne sont plus compris dans l'essence et l'obligation propres de ces préceptes.

L'*ad primum* fait observer que « le Seigneur ne dit point : *Si tu veux entrer dans la vie, garde un commandement*, mais *garde tous les commandements*. Et parmi ces commandements se trouve aussi contenu celui de l'amour de Dieu et du prochain ».

L'*ad secundum* complète excellemment toute la doctrine exposée au corps de l'article. « Sous le commandement de la charité, déclare saint Thomas, est contenu que l'homme aime Dieu de tout son cœur; et ceci implique qu'il rapporte tout à Dieu. Il suit de là que l'homme ne peut pas accomplir le précepte de la charité, sans référer aussi tout à Dieu. Par conséquent, celui qui honore ses parents est tenu de les honorer par un motif de charité, non point en vertu de ce précepte qui est : *Honore tes parents;* mais en vertu de cet autre précepte : *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur*. Seulement, comme ce sont là deux préceptes affirmatifs, qui n'obligent point pour tous les instants de la durée, il se pourra que l'homme soit obligé à ces deux préceptes selon des temps divers. Et, de ce chef, il se pourra que celui qui honore ses parents et accomplit ce précepte, ne transgresse point en ce moment le précepte qui vise l'omission du mode de la charité ».

L'*ad tertium* répond que « l'homme ne peut point observer tous les préceptes de la loi sans remplir le précepte de la charité qui, lui-même, ne peut être accompli sans la grâce. C'est

pour cela que ce que disait Pélage est impossible, savoir que l'homme peut accomplir la loi sans la grâce ». — Outre la difficulté qui vient de la multiplicité des préceptes, il y a encore qu'au moins l'un de ces préceptes, celui de la charité, requiert essentiellement la présence de la grâce, même au sens de grâce habituelle ou sanctifiante.

Tout précepte porte avec lui une obligation stricte, obligation à accomplir ou à laisser tel acte, sous peine de châtiment si on y manque. Pour que le châtiment soit encouru, ou pour que le précepte soit violé, il faut, dans l'ordre des préceptes tant humains que divins, que la responsabilité du sujet qui agit soit en cause, c'est-à-dire que l'acte fait ou laissé ait dépendu de lui en tant qu'il est agent moral ou libre, que par conséquent il ait su ce qu'il faisait et qu'il l'ait fait pouvant ne pas le faire. Dans l'ordre des préceptes divins, il pourra suffire qu'il ait voulu le faire, même sans avoir réalisé au dehors cette volonté. Il va sans dire que les mêmes règles valent en ce qui est du bien et du mérite ou de la récompense que la loi peut promettre à l'accomplissement d'un acte commandé par elle. Et même, pour ce dernier point, il faut ajouter que si la perfection de l'acte venant de l'habitus de la vertu est de nature à en augmenter le prix, surtout aux yeux de Dieu, cependant, même quand l'habitus de la vertu, au moins de la vertu acquise, ne perfectionne point cet acte, s'il est encore en lui-même ce qu'il doit être et si la perfection qui doit lui venir de l'amour de la fin ne lui fait point défaut, il aura, même aux yeux de Dieu, toute la perfection requise par le précepte, à l'effet soit d'éviter la peine, soit de mériter la récompense. Il est vrai qu'il ne peut jamais avoir cela, dans l'ordre des préceptes divins, sans être ce qu'il doit être par rapport au précepte essentiel et transcendant de la charité, soit qu'il soit considéré lui-même comme acte propre de cette vertu, soit qu'on le considère comme dépendant de l'acte de cette vertu. Comme acte propre de cette vertu, il doit réaliser les conditions du précepte direct qui porte sur cet acte ; et comme acte des autres vertus, mais dépendant de l'acte de la charité, il doit aussi se plier aux conditions de ce même précepte en tant

qu'il domine et commande, par sa transcendance, ou plutôt par la transcendance de l'acte qu'il régit et qui est celui de la fin, tous les actes des autres préceptes qui sont ordonnés à cette fin [Cf. à ce sujet ce qui a été dit dans notre précédent volume, pp. 781-786].

Nous avons jusqu'ici étudié les préceptes moraux de la loi divine en ce qui est de leur formulaire essentiel, promulgué directement par Dieu, à l'égard de chaque homme, moyennant sa raison naturelle, et à l'égard du peuple choisi, moyennant la manifestation miraculeuse dont Moïse fut l'organe, dans la transmission des deux tables. Mais nous avons dit, à l'article 2, que si les préceptes du Décalogue contenaient virtuellement tous les préceptes moraux, ils ne les contenaient pas tous d'une façon détaillée et explicite. Saint Thomas se demande maintenant s'il était bon que dans la loi positive divine fussent ainsi détaillés ces autres préceptes en dehors et en plus du Décalogue. — C'est l'objet de l'article qui suit, un des plus intéressants de toute la question actuelle.

Article XI.

Si c'est à propos que sont distingués d'autres préceptes moraux de la loi en dehors du Décalogue?

Trois objections veulent prouver que « c'est mal à propos qu'on distingue d'autres préceptes moraux de la loi en dehors du Décalogue ». — La première est que « selon la parole du Seigneur, en saint Mathieu, ch. XXII (v. 40), *dans les deux préceptes de la charité tiennent toute la loi et les prophètes*. Or, ces deux préceptes sont expliqués par les dix préceptes du Décalogue ». [Remarquons, en passant, cette formule si précise du rapport des deux préceptes de la charité aux préceptes du Décalogue : ceux-ci ne sont que la traduction explicite des conditions requises implicitement par ceux-là]. « Donc il n'y a point à avoir d'autres préceptes moraux en dehors de ceux du Décalogue ». — La seconde objection rappelle que « les préceptes moraux se distinguent des préceptes judiciaires et des préceptes cérémoniels,

ainsi qu'il a été dit (q. 99, art. 3 et suiv.). Or, les déterminations des préceptes communs moraux appartiennent aux préceptes judiciaires et aux préceptes cérémoniels. D'autre part, les préceptes communs moraux sont compris sous le Décalogue, ou même sont présupposés au Décalogue, ainsi qu'il a été dit (art. 3). Donc c'est mal à propos que sont livrés d'autres préceptes moraux en dehors du Décalogue ». — La troisième objection fait observer que « les préceptes moraux portent sur les actes de toutes les vertus, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 2). De même donc que dans la loi sont donnés des préceptes moraux touchant la religion, la libéralité, la miséricorde, la chasteté; de même il aurait fallu que fussent donnés d'autres préceptes portant sur les autres vertus, telles que la force, la sobriété, et autres choses de ce genre; chose qui n'est pas. Donc c'est mal à propos que sont distingués, dans la loi, d'autres préceptes moraux, en dehors du Décalogue ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce qu'« il est dit, dans le psaume XVIII (v. 8) : *La loi du Seigneur est pure et change les âmes.* Or, par les autres prescriptions morales qui sont ajoutées au Décalogue, l'homme est conservé sans la tache du péché et son âme est tournée vers Dieu. Donc il appartenait aussi à la loi de donner les autres préceptes moraux ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond en nous rappelant d'abord la différence essentielle qui sépare les préceptes moraux des préceptes judiciaires et cérémoniels. « Comme on peut le voir par ce qui a été dit (q. 99, art. 3 et suiv.), les préceptes judiciaires et les préceptes cérémoniels tirent leur force de la seule institution ; car, avant qu'ils fussent institués, il ne semblait pas y avoir de différence » et il n'importait point « qu'on agît ainsi ou autrement. Les préceptes moraux, au contraire, ont leur efficace du dictamen même de la raison naturelle, à supposer d'ailleurs que jamais une loi » positive « ne les eût statués. Ces préceptes s'échelonnent sur un triple degré. — Les uns sont tout ce qu'il y a de plus certain et à ce point manifestes qu'ils n'ont besoin d'aucune proclamation : tels sont les commandements de l'amour de Dieu et du prochain et les autres du même genre, dont il a été dit plus haut (art. 3 ; art. 4, *ad 1um*), qu'ils sont comme la fin des préceptes » du Décalogue. « En ces sortes de préceptes, nul ne peut errer, quant

au jugement de la raison » universelle, bien que dans la pratique de tel acte concret, la raison égarée puisse dicter le contraire de ce qu'ils ordonnent. — « Il est d'autres préceptes plus déterminés » et qui déjà entrent dans le détail de ce qu'il faut faire ou éviter pour conserver l'amour de Dieu et du prochain, « mais qui cependant portent en eux-mêmes, tout de suite, leur raison, en telle sorte que chaque homme, fût-il du peuple infime, peut voir très facilement leur vérité. Toutefois, comme en certain cas, bien que très rares, ces préceptes peuvent être obscurcis » même spéculativement, « aux yeux de la raison humaine pervertie, ils ont eu besoin de proclamation. Ce sont les préceptes du Décalogue. — D'autres enfin sont tels que leur raison n'apparaît point tout de suite à tout homme, mais seulement aux sages » dont le jugement est plus sain ou plus éclairé. « Ce sont ces autres préceptes moraux qui se trouvent ajoutés au Décalogue et qui ont été donnés au peuple par Dieu se servant de Moïse et d'Aaron », et renouvelés dans la suite, ou complétés encore par tous les saints personnages que Dieu envoyait à son peuple pour l'instruire et le former.

Or, ces préceptes moraux qui sont ainsi ajoutés, dans la loi, aux préceptes du Décalogue, ne doivent pas être considérés comme indépendants de ces derniers. Ils en dépendent, au contraire, d'une façon essentielle; car c'est par eux qu'ils se justifient, et c'est d'eux qu'ils tirent leur vertu, comme les préceptes du Décalogue se justifient eux aussi par les préceptes transcendants qu'ils précisent et déterminent. « Parce qu'en effet, dit saint Thomas, les choses qui sont manifestes sont le principe d'où se tire la connaissance des choses qui ne le sont point » d'abord et en elles-mêmes, « les autres préceptes moraux ajoutés au Décalogue se ramènent à ceux-ci, par mode d'une certaine addition » qui les complète et en découle. — « C'est ainsi que dans le premier précepte du Décalogue est prohibé le culte des dieux étrangers. A ce précepte s'ajoutent ces autres prescriptions qui prohibent ce qui est ordonné au culte des idoles : telle cette prescription du *Deutéronome*, ch. XVIII (v. 10 et suiv.) : *Qu'on ne trouve chez toi personne qui fasse passer par le feu son fils ou sa fille; qui s'adonne aux maléfices ou aux incantations;*

qui consulte les pythonisses ou les devins, et qui demande la vérité aux morts. — Le second précepte défend le parjure. A lui s'ajoute la prohibition du blasphème, dans le *Lévitique*, ch. XXIV (v. 15, 16); et, dans le *Deutéronome*, ch. XIII, la prohibition des fausses doctrines » corrompant la pureté de la loi de Dieu. — « Au troisième précepte, sont ajoutés tous les préceptes cérémoniels. — Au quatrième précepte, touchant l'honneur qu'il faut rendre aux parents, est ajouté le précepte d'honorer les vieillards, selon cette parole du *Lévitique*, ch. XIX (32) : *Lève-toi devant une tête blanchie et honore la personne du vieillard*; et, d'une façon universelle, tous les préceptes qui amènent à témoigner de la révérence aux supérieurs ou à bien traiter soit les égaux, soit les inférieurs. — Au cinquième précepte, qui défend l'homicide, est ajoutée la prohibition de la haine et de tout mauvais traitement à l'endroit du prochain, comme cette défense du *Lévitique*, ch. XIX (v. 16) : *Tu ne te présenteras point comme témoin contre le sang de ton prochain*; ou aussi la prohibition des sentiments de haine à l'endroit de son frère, selon cette parole (v. 17) : *Tu ne haïras point ton frère dans ton cœur.* — Au sixième précepte, qui défend l'adultère, s'ajoute le précepte défendant la prostitution, selon cette parole du *Deutéronome*, ch. XXIII (v. 17) : *Il n'y aura point de prostituée parmi les filles d'Israël; il n'y aura point de fornicateurs parmi les enfants d'Israël;* et aussi le précepte défendant le vice contre nature, selon cette parole du *Lévitique*, ch. XVIII (v. 22) : *Il n'y aura point de rapports entre les mâles; garde-toi de t'unir aux bêtes!* — Au septième précepte défendant le vol, s'ajoute le précepte qui défend l'usure, selon cette parole du *Deutéronome*, ch. XXIII (v. 19) : *Tu ne prêteras point à ton frère à intérêt;* et celui qui défend la fraude, selon cette parole du *Deutéronome*, ch. XXV (v. 13) : *Tu n'auras pas dans ton sac deux sortes de poids;* et, d'une façon générale, tout ce qui a trait à la défense de la calomnie et de la rapine. — Au huitième précepte, qui porte sur la défense du faux témoignage, s'ajoute la prohibition du faux jugement, selon ce mot de l'*Exode*, ch. XXIII (v. 2) : *Tu ne te rangeras pas, dans le jugement, à l'avis du grand nombre, pour dévier de la vérité;* et la prohibition du mensonge, comme il est dit là même (v. 7) : *Tu fuiras le men-*

songe; et la prohibition de la détraction, selon cette parole du *Lévitique*, ch. XIX (v. 16) : *Tu ne fomenteras pas les crimes ni les murmures parmi le peuple.* — Quant aux deux autres préceptes, rien de spécial ne leur est joint, parce qu'ils défendent eux-mêmes, universellement, toute mauvaise convoitise ».

L'*ad primum* fait observer qu' « à l'amour de Dieu et du prochain sont ordonnés les préceptes du Décalogue, comme portant en eux la raison manifeste de leur obligation, et les autres préceptes en vertu d'une raison plus cachée ».

L'*ad secundum* déclare que « les préceptes cérémoniels et les préceptes judiciaires sont des déterminations des préceptes du Décalogue, mais qui doivent toute leur vertu à l'institution positive du législateur, et non à la force de l'instinct naturel, comme les autres préceptes moraux » : tout homme sage, par sa seule raison, peut découvrir et proclamer ces autres préceptes moraux, tandis que les préceptes judiciaires ou cérémoniels ne sont ce qu'ils sont que par la libre détermination d'une autorité positive.

L'*ad tertium* rappelle que « les préceptes de la loi sont ordonnés au bien commun, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 90, art. 2). Et parce que les vertus qui ordonnent l'homme au prochain regardent directement le bien commun, et pareillement aussi la vertu de chasteté en tant que l'acte de la génération sert au bien commun de l'espèce, à cause de cela pour ces vertus sont donnés directement certains préceptes et du Décalogue et parmi les préceptes ajoutés. Pour ce qui est de l'acte de la vertu de force, il est donné un précepte que doivent rappeler les chefs ranimant le courage au moment de la guerre entreprise pour le bien public; comme on le voit au *Deutéronome*, ch. XX (v. 3), où il est ordonné au prêtre » de dire au peuple : « *Ne craignez point ; et gardez-vous de céder.* Pareillement aussi la prohibition de l'acte de la gourmandise est confiée au soin des parents, parce qu'il va contre le bien de la famille; et voilà pourquoi il est dit, dans le *Deutéronome*, ch. XXI (v. 20), au nom et en la personne des parents : *Notre fils que voici est indocile et rebelle, il méprise nos avis, il se livre à la dépense, à la débauche, aux festins* ».

La loi morale qui a pour fin de rendre les hommes dignes de l'amitié divine, est tout entière renfermée en deux préceptes transcendants : celui de l'amour de Dieu ; et celui de l'amour du prochain. Ces deux préceptes généraux et transcendants se détaillent une première fois en dix préceptes fixés par Dieu Lui-même dans le cœur de tous les hommes moyennant l'exercice immédiat de la raison en chacun d'eux, et, d'une façon même extérieure, par voie d'action extraordinaire ou miraculeuse, sur ces deux fameuses tables qu'Il donna à Moïse sur le Sinaï. Ils se détaillent aussi et se précisent encore par toutes les prescriptions, d'ordre moral, qu'Il a inspirées à ses envoyés directs, tels que Moïse ou les prophètes, ou même qu'Il a fait donner aux hommes, dans la conduite ordinaire de sa Providence, par les sages, qui ont su formuler les diverses règles morales contenues en germe dans la raison naturelle de chaque homme, et dans les premières règles de cette raison correspondant aux deux préceptes transcendants de l'amour de Dieu et du prochain et aux dix préceptes du Décalogue. — Cette loi morale, avec tous ses préceptes, soit que nous les considérions comme formulés par la raison naturelle de l'homme ou que nous les considérions comme formulés par Dieu dans sa loi écrite, pouvait-elle, étant observée par l'homme, le rendre juste ? Y avait-il, dans la loi ancienne, même en ce qui est de ses préceptes moraux, une vertu de sanctification et de justification ? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer ; et tel est l'objet de l'article qui suit, le dernier de la grande question de la loi ancienne considérée dans ses préceptes d'ordre moral.

Article XII.

Si les préceptes moraux de l'ancienne loi justifiaient ?

Trois objections veulent prouver que « les préceptes moraux de l'ancienne loi justifiaient », c'est-à-dire rendaient juste devant Dieu celui qui les accomplissait, et le mettaient à même d'être admis dans l'intimité divine. — La première est le mot de

« l'Apôtre », qui « dit, dans son épître *aux Romains*, ch. II (v. 13) : *Ce ne sont point ceux qui entendent la proclamation de la loi qui sont justes devant Dieu ; mais ceux qui accomplissent la loi, ceux-là seront justifiés.* Or, ceux-là sont dits accomplir la loi qui en remplissent les préceptes. Donc les préceptes de la loi, quand ils étaient accomplis, justifiaient ». — La seconde objection observe que « dans le *Lévitique*, ch. XVIII (v. 5), il est dit : *Gardez mes lois et mes jugements ; l'homme qui les accomplira vivra par eux.* Puis donc que la vie spirituelle de l'homme est par la justice, il s'ensuit que les préceptes de la loi accomplis justifiaient ». — La troisième objection dit que « la loi divine est plus efficace que la loi humaine. Or, la loi humaine justifie. Il y a, en effet, une certaine justice » pour l'homme, et qui le rend vraiment juste, « du fait qu'il accomplit les préceptes de la loi » même dans l'ordre humain. « Donc les préceptes de la loi » ancienne « justifiaient » l'homme, le rendant juste et saint.

L'argument *sed contra* en appelle à « l'Apôtre », qui « dit, dans la seconde épître *aux Corinthiens*, ch. III (v. 6) : *La lettre tue ;* chose qui d'après saint Augustin, dans son livre *De l'esprit et de la lettre* (ch. XIV), se doit entendre même des préceptes moraux. Donc les préceptes moraux ne justifiaient point ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par préciser le mot *justifier*, qui est le mot essentiel dans la question posée. « De même, observe-t-il, que le mot *sain* se dit au sens propre et d'abord de ce qui a la santé, et en second lieu de ce qui la signifie ou la conserve ; de même on appelle *justification*, au sens propre et d'abord, cela même qui fait qu'on est juste, et en second lieu, comme d'une façon impropre, ce qui signifie la justice du juste, ou y dispose. — De ces deux derniers modes », à titre de signe et de disposition, « il est manifeste, conclut une première fois saint Thomas, que les préceptes de l'ancienne loi », tant judiciaires et cérémoniels que moraux, « justifiaient. Ils disposaient, en effet, les hommes à la grâce sanctifiante du Christ, qu'ils signifiaient aussi ; car, selon que saint Augustin le dit *contre Fauste* (liv. XXII, ch. XXIV), *même la vie de ce peuple était prophétique et figurait le Christ.* — Que si, ajoute le saint

Docteur, nous considérons la justification en son sens propre, la justice peut se prendre selon qu'il s'agit de l'habitus ou selon qu'il s'agit de l'acte. Et, pour autant, la justification se dira d'une double manière. D'abord, en tant que l'homme est constitué juste par l'habitus de la justice. Ensuite, en tant qu'il accomplit les œuvres de justice ; et, en ce second sens, la justification n'est pas autre chose que l'exécution de la justice. De même, la justice, comme toutes les autres vertus, peut se prendre ou selon qu'elle est acquise ou selon qu'elle est infuse, ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit plus haut (q. 63, art. 3) : acquise, elle est le fruit des œuvres ; infuse, elle est l'ouvrage de Dieu lui-même la causant par sa grâce. — C'est cette dernière justice qui est la vraie et dont nous parlons maintenant, celle qui fait qu'un homme est dit juste auprès de Dieu, selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. IV (v. 2) : *Si Abraham a été justifié par les œuvres de la loi, sa gloire est à lui, mais elle ne compte pas devant Dieu.* Or, cette justice ne pouvait point être causée par les préceptes moraux, qui portent sur les actes humains. Et, pour autant, les préceptes moraux ne pouvaient point justifier, causant la justice. — Mais si on prend la justification pour l'exécution de la justice », ou l'accomplissement et la réalisation des œuvres justes, « en ce sens, tous les préceptes de la loi justifiaient, bien que tous ne le fissent point de la même manière. — Les préceptes cérémoniels, en effet, contenaient la justice, en soi, d'une façon générale, selon qu'ils étaient ordonnés au culte de Dieu ; ils ne la contenaient d'une façon spéciale, qu'en vertu de la seule détermination de la loi divine » : et cela veut dire que toutes ces prescriptions n'étaient choses bonnes ou justes qu'en tant qu'elles étaient de nature à honorer Dieu ou que Dieu Lui-même avait déterminé qu'en effet on l'honorât ainsi. « Aussi bien est-il dit de ces sortes de préceptes, qu'ils ne justifiaient qu'en raison de la dévotion et de l'obéissance de ceux qui les accomplissaient. — Quant aux préceptes moraux et judiciaires, ils contenaient ce qui était juste en soi, ou d'une manière générale, ou d'une manière spéciale. Les préceptes moraux contenaient ce qui est, en soi, juste, selon la raison de justice générale, qui comprend *toute vertu*, ainsi qu'il

est dit au cinquième livre de l'*Éthique* » (ch. I, n. 15; de S. Th., leç. 2), et comme nous aurons à l'expliquer plus tard, dans le traité de la justice, 2^a-2^{ae}, q. 58, art. 5, 6. Les préceptes judiciaires se rapportaient à la justice spéciale, qui a pour objet les contrats de la vie humaine selon que les hommes les passent entre eux ».

L'*ad primum* dit que « l'Apôtre, dans ce passage, prend la justification pour l'exécution » ou l'accomplissement « de la justice ».

L'*ad secundum* répond que « l'homme accomplissant les préceptes de la loi est dit vivre par eux, en ce sens qu'il n'encourait point la peine de mort infligée par la loi à ceux qui la transgressaient; auquel sens, l'Apôtre saint Paul en parle dans l'épître *aux Galates*, ch. III (v. 12) ».

L'*ad tertium* fait observer que « les préceptes de la loi humaine justifient quant à la justice acquise; or, ce n'est point de cette justice qu'il s'agit maintenant, mais de la justice qui compte devant Dieu », dans l'ordre surnaturel.

Quand nous parlons de justice et que nous nous demandons si les préceptes de la loi ancienne, même les préceptes moraux, justifiaient ceux qui les accomplissaient, on peut entendre ces expressions en plusieurs sens. D'abord, en ce sens que le seul fait d'accomplir ces préceptes ou de ne point les violer, rendait juste devant Dieu, non point seulement parce que Dieu tenait pour bon, dans l'ordre de la raison morale, l'acte accompli ou évité, mais parce que cet acte accompli ou évité faisait que l'homme se trouvait revêtu de la justice surnaturelle et devenait l'ami de Dieu par la possession de la grâce sanctifiante. En ce sens, il n'est point vrai que les préceptes de la loi fussent de nature à justifier par eux-mêmes. Ceci, en effet, est le propre exclusif de la grâce de Dieu, dont l'infusion n'était point, de soi, attachée à l'accomplissement de ces préceptes, mais dépendait uniquement de l'action intérieure de Dieu, accordant cette grâce par la vertu de son Esprit-Saint. D'une autre manière, on peut vouloir signifier que l'accomplissement de ces préceptes constituait un état de justice, au sens de l'exclusion de l'acte d'injustice. Et ceci demeure

vrai, soit qu'on prenne la justice et l'injustice dans un sens général et pour autant qu'il s'agit de tout acte de vertu et de tout acte vicieux contraire, soit qu'on les prenne dans le sens spécial de la vertu de justice et des vices qui lui sont opposés. On aura même, en ce dernier sens, les actes ordinaires de la vertu de justice et leurs actes contraires, tels que la raison naturelle ou morale peut les dicter, et les actes commandés par les déterminations ultérieures du droit positif surajouté.

Après avoir traité des préceptes moraux de la loi ancienne, « nous devons maintenant traiter des préceptes cérémoniels ». Et, à ce sujet, nous aurons à nous occuper de trois choses : « premièrement, de ces préceptes en eux-mêmes (q. 101) ; secondement, de leur cause » ou de leurs raisons (q. 102); « troisièmement, de leur durée » (q. 103).

D'abord, de ces préceptes en eux-mêmes. — C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION CI.

DES PRÉCEPTES CÉRÉMONIELS EN EUX-MÊMES.

Cette question comprend quatre articles :

1° Quelle est la raison « ou l'essence » des préceptes cérémoniels?
2° S'ils sont figuratifs?
3° S'il fallait qu'ils fussent nombreux?
4° De leur distinction.

Le premier de ces quatre articles nous dira la nature des préceptes cérémoniels; le second, leur caractère; le troisième et le quatrième, leur nombre ou leurs espèces.

D'abord, la nature.

Article Premier.

Si la raison des préceptes cérémoniels consiste en ceci, qu'ils se réfèrent au culte de Dieu?

Quatre objections veulent prouver que « la raison des préceptes cérémoniels ne consiste pas en ce qu'ils se réfèrent au culte de Dieu ». — La première observe que « dans la loi ancienne sont donnés aux Juifs certains préceptes relatifs à l'abstinence des vivres, comme on le voit par le *Lévitique*, ch. XI; et aussi portant sur la nature de certains vêtements, comme cette prescription du *Lévitique*, ch. XIX (v. 19) : *Tu ne porteras point un vêtement tissu de deux espèces de fils*, et cette autre des *Nombres*, ch. XV (v. 38) : *Qu'ils se fassent des glands aux coins de leurs manteaux*. De ces préceptes, on ne peut point dire qu'ils soient d'ordre moral; car ils ne demeurent point dans la loi nouvelle »; et tous les préceptes moraux demeurent. « On ne peut pas dire

non plus qu'ils soient d'ordre judiciaire; parce qu'ils ne se réfèrent point aux jugements à rendre parmi les hommes. Il demeure donc qu'ils sont cérémoniels. D'autre part, ils ne semblent en rien se référer au culte de Dieu. Donc ce n'est point là la raison des préceptes cérémoniels, qu'ils se réfèrent au culte de Dieu ». — La seconde objection cite une explication d'après laquelle « d'aucuns disent que les préceptes cérémoniels sont ceux qui se réfèrent aux solennités » ou aux fêtes; « comme s'ils tiraient leur nom des flambeaux de cire (en latin *cereis*) qu'on allume » en ces solennités. « Or, il y a bien d'autres choses qui se réfèrent au culte de Dieu, en dehors des solennités. Donc il ne semble point que la raison des préceptes cérémoniels soit de se référer au culte de Dieu ». — La troisième objection cite une autre explication, d'après laquelle « quelques-uns rattachent les préceptes cérémoniels à l'idée de norme ou de règle par rapport au salut; parce que, dans la langue grecque, χαῖρε signifie salut. Or, ce sont tous les préceptes de la loi qui constituent des règles de salut, et non pas seulement ceux qui se réfèrent au culte de Dieu. Donc il n'y a pas, à être cérémoniels, que les seuls préceptes qui se réfèrent au culte de Dieu ». — La quatrième objection apporte une définition de « Rabbi Moïse » ou Maimonides, qui « dit que les préceptes cérémoniels sont ceux dont la raison n'est point manifeste. Or, il est beaucoup de choses se rapportant au culte de Dieu, qui ont une raison, comme l'observation du sabbat, la célébration de la Pâque et de la scénopégie » ou de la fête des Tabernacles, « et bien d'autres cérémonies dont la raison est assignée dans la loi. Donc les préceptes cérémoniels ne sont point ceux qui se réfèrent au culte de Dieu », en telle sorte que ces deux choses soient identiques et reviennent au même ou se définissent l'une par l'autre : préceptes cérémoniels et préceptes qui se réfèrent au culte de Dieu.

L'argument *sed contra* est simplement le mot de l'*Exode*, ch. XVIII (v. 19 et suiv.), où « il est dit : *sois au peuple, pour ce qui regarde Dieu, et montre au peuple les cérémonies et la manière de l'honorer* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « les préceptes cérémoniels, selon qu'il a été dit plus haut (q. 99, art. 4), sont

une détermination des préceptes moraux par rapport à Dieu, comme les préceptes judiciaires sont une détermination des préceptes moraux par rapport au prochain. Or, c'est par le culte voulu que l'homme est ordonné à Dieu. Il suit de là qu'on appelle proprement cérémoniels les préceptes qui touchent au culte de Dieu ». — Saint Thomas ajoute, en finissant, que « la raison de ce nom a été assignée plus haut (q. 99, art. 3), quand les préceptes cérémoniels ont été distingués des autres préceptes ».

L'*ad primum* fait observer qu' « au culte de Dieu appartiennent non pas seulement les sacrifices et autres choses de ce genre qui se présentent comme ordonnées immédiatement à Dieu, mais encore la préparation voulue de ceux qui honorent Dieu en fonction du culte qu'ils doivent lui rendre; et c'est ainsi, du reste, qu'en toute autre matière les choses qui préparent à la fin tombent sous la même science que la fin. Or, ces sortes de préceptes qui sont donnés dans la loi au sujet des vêtements et du vivre de ceux qui honorent Dieu se réfèrent à une certaine préparation des ministres eux-mêmes afin qu'ils soient aptes au culte de Dieu; comme pareillement sont soumis à un genre de vie spécial ceux qui sont employés comme serviteurs du roi. Et voilà pourquoi même ces préceptes sont compris sous les préceptes cérémoniels ».

L'*ad secundum* dit que « cette explication du mot » *cérémoniel*, que citait l'objection, « ne semble pas être fort à propos, étant donné surtout qu'on trouve peu dans la loi qu'il soit fait mention d'un luminaire de cire dans les solennités, puisque même pour le candélabre nous voyons qu'on préparait des lampes avec de l'huile d'olive, ainsi qu'il est marqué dans le *Lévitique*, ch. XXIV (v. 2). — Toutefois, on peut dire cependant que dans les solennités tout ce qui avait trait au culte de Dieu était observé avec un soin particulier; et, à ce titre, on peut dire que tous les préceptes cérémoniels sont inclus dans l'observation des solennités ».

L'*ad tertium* dit également que « l'autre explication » du mot *cérémoniel* dont parlait la troisième objection, « n'est guère à propos non plus; car le mot *cérémonies* n'est pas un mot grec, mais latin. — Cependant, on peut, ici encore, dire que le salut de l'homme venant de Dieu, ces préceptes surtout paraissent être

des règles de salut, qui ordonnent l'homme à Dieu. Et, pour autant, on appellera cérémoniels », dans le sens du mot grec χαῖρε, « les préceptes qui touchent au culte de Dieu ».

L'*ad quartum* accorde que « cette raison des préceptes cérémoniels », donnée par Maimonides, « peut être acceptée d'une certaine manière, non point que ce soit là la nature des préceptes cérémoniels, d'être tels que leur raison n'est point manifeste, mais parce que c'est une conséquence de leur nature. Par cela même, en effet, que les préceptes se référant au culte de Dieu sont figuratifs, comme il sera dit bientôt (art. suiv.), de là vient que leur raison est moins manifeste » et revêt un certain caractère mystérieux.

Les préceptes cérémoniels ont pour essence d'être une détermination du troisième précepte moral du Décalogue qui regarde, d'une façon positive, le service de Dieu et le culte qui lui est dû. — Ces préceptes cérémoniels, en même temps qu'ils déterminaient le mode de servir Dieu et de lui rendre le culte qui lui est dû, étaient-ils, devaient-ils être, dans l'ancienne loi, des préceptes figuratifs? C'est ce qu'il nous faut maintenant étudier; et tel est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si les préceptes cérémoniels étaient figuratifs ?

Par ce mot « figuratifs », on entend, nous l'allons voir, un caractère spécial des préceptes cérémoniels de l'ancienne loi qui faisait que ces préceptes étaient des représentations de choses à venir. — Quatre objections veulent prouver que « les préceptes cérémoniels n'étaient point figuratifs ». — La première est que « l'office propre de tout docteur demande qu'il s'exprime en telle sorte qu'il puisse être facilement compris, comme le dit saint Augustin au quatrième livre de la *Doctrine chrétienne* (ch. VIII, X). Ceci doit être nécessaire surtout dans la proclamation d'une loi; car la loi s'adresse au peuple. Il s'ensuit que la loi doit être » claire et « manifeste, comme le dit saint Isidore

(*Étym.*, liv. II, ch. x). Si donc les préceptes cérémoniels ont été donnés comme figurant quelque chose, il semble que Moïse les aura mal donnés, n'expliquant point ce qu'ils justifiaient ». — La seconde objection, fort intéressante, dit que « les choses qui se font pour rendre à Dieu son culte doivent au plus haut point briller par leur caractère de dignité. Or, accomplir certaines choses pour en représenter d'autres paraît être le propre du théâtre ou de la poésie », c'est-à-dire de la fiction : « sur les théâtres, en effet, étaient représentées, autrefois, par les scènes qui s'y déroulaient, les actions de certains autres personnages [on remarquera cet *autrefois, olim*, qui nous montre qu'il n'existait point, du temps de saint Thomas, de théâtres tels que les avaient connus les Grecs ou les Latins, et tels qu'ils devaient réapparaître après la Renaissance]. Donc, il semble que ces choses-là ne devaient point se faire dans l'ordre du culte divin. Et puisque, nous l'avons dit (art. préc.), les choses cérémonielles regardaient le culte divin, il s'ensuit que les choses cérémonielles n'étaient point figuratives ». — La troisième objection est le mot de « saint Augustin », qui « dit, dans l'*Enchiridion*, (ch. III, IV), que *Dieu est surtout honoré par la foi, l'espérance et la charité*. Or, les préceptes qui portent sur la foi, l'espérance et la charité ne sont point figuratifs. Donc les préceptes cérémoniels ne doivent pas être figuratifs ». — La quatrième objection en appelle à « Notre-Seigneur », qui « dit, en saint Jean, ch. IV (v. 24) : *Dieu est esprit; et ceux qui l'adorent doivent l'adorer en esprit et en vérité*. Or, la figure n'est pas la vérité ; on la divise même contre elle. Donc les choses cérémonielles, qui regardent le culte de Dieu, ne doivent point être figuratives ».

L'argument *sed contra* cite le fameux texte de « saint Paul », qui « dit, dans son épître *aux Colossiens*, ch. II (v. 16 et suiv.) : *Que personne ne vous juge sur le manger ou le boire, ou au sujet d'une fête, d'une nouvelle lune ou d'un sabbat ; car ce n'est là que l'ombre des choses à venir* ».

Au corps de l'article, saint Thomas s'appuie sur ce qui a été déjà dit, qu' « on appelle préceptes cérémoniels les préceptes ordonnés au culte de Dieu. Or, il y a un double culte de Dieu ;

le culte intérieur ; et le culte extérieur. L'homme, en effet, étant composé d'un corps et d'une âme, il faut que tous les deux soient appliqués au culte de Dieu : l'âme, par le culte intérieur ; et le corps, par le culte extérieur. C'est pour cela qu'il est dit au psaume LXXXIII (v. 3) : *Mon cœur et ma chair ont exulté dans le Dieu vivant.* Toutefois, de même que le corps est ordonné à l'âme, pareillement le culte extérieur est ordonné au culte intérieur. D'autre part, le culte intérieur consiste en ce que l'âme est unie à Dieu par la pensée et par l'amour. Il suit de là que selon les modes divers dont la pensée et le cœur de l'homme qui honore Dieu s'unissent à Dieu comme il convient, selon ces divers modes les actes extérieurs de l'homme seront appliqués au culte de Dieu. Dans l'état de la future béatitude », tel que nous l'aurons au ciel, « l'intelligence humaine verra en elle-même la divine vérité. Aussi bien alors le culte extérieur de Dieu ne consistera point en quelque figure » ou acte symbolique, « mais uniquement dans la louange de Dieu procédant de la connaissance intérieure et de l'amour de Dieu, selon cette parole d'Isaïe, II (v. 3) : *On y trouvera la joie et l'allégresse, les actions de grâce et le chant de la louange.* Mais, dans l'état de la vie présente, nous ne pouvons pas voir la vérité divine en elle-même ; il faut que le rayon de cette divine vérité nous arrive au travers de certaines images sensibles, comme le dit saint Denys au chapitre premier de la *Hiérarchie céleste ;* non pas toutefois de la même manière ; mais diversement selon les divers états de la connaissance humaine. Dans l'ancienne loi, en effet, ni la divine vérité n'était manifeste en elle-même », ce qui n'aura lieu qu'au ciel, « ni la voie qui conduit à cette vérité n'était encore ouverte », comme elle l'est dans la nouvelle loi, « selon que l'Apôtre s'en explique dans l'épître *aux Hébreux*, ch. IX (v. 8). Aussi bien fallait-il que le culte extérieur fût la figure non seulement de la vérité à venir qui doit être manifestée dans la patrie, mais encore la figure du Christ, qui devait être la voie conduisant à cette vérité de la patrie. Dans l'état de la loi nouvelle, au contraire, la voie est maintenant révélée. Il n'y a donc plus à la préfigurer comme quelque chose à venir, mais à la rappeler par mode de chose présente ou passée ; et il n'y a plus à figurer comme chose

à venir que la vérité future non encore révélée de la gloire du ciel. Et c'est ce que nous marque l'Apôtre, quand il dit, *aux Hébreux,* ch. x (v. 1) : *La loi n'a que l'ombre des biens à venir et non point l'image même des choses :* l'ombre, en effet, est moins que l'image ; et l'image appartient à la loi nouvelle, tandis que l'ombre était le propre de la loi ancienne ». — On aura remarqué, sans que nous y insistions, la portée de ce lumineux article de saint Thomas. Il projette les clartés les plus vives sur toute la suite du culte de Dieu dans l'humanité, en même temps qu'il justifie excellemment, contre l'erreur du protestantisme glacial, le côté extérieur de ce culte et la variété ou la diversité de ses pompes selon la diversité des temps.

L'*ad primun*, d'une portée apologétique extrême, répond que « les choses divines ne doivent être révélées aux hommes que dans la mesure où ils sont capables de les entendre ; sans cela, en effet, on donnerait aux hommes une occasion de ruine, les exposant à mépriser ce qu'ils ne pourraient pas saisir. Et voilà pourquoi il fut plus utile que les mystères divins fussent livrés au peuple grossier sous un certain voile de figures, afin que, du moins ainsi, ils les connussent implicitement, tandis qu'ils vaqueraient au service de Dieu par ces rites figuratifs ».

L'*ad secundum* fait observer que « si les choses de la poésie ne sont point saisies par la raison humaine, c'est à cause du peu de vérité qu'il y a en elles ; et c'est, au contraire, à cause du trop de vérité des choses divines, que la raison humaine ne peut pas les saisir. Mais cela explique qu'il faille de part et d'autre user de représentation sous forme d'images sensibles ».

L'*ad tertium* dit que « saint Augustin parle, en cet endroit, du culte intérieur ; et c'est d'ailleurs au culte intérieur que doit toujours être ordonné le culte extérieur, selon qu'il a été marqué » (au corps de l'article).

Saint Thomas ajoute que « la même réponse vaut pour la quatrième objection ; car par le Christ les hommes ont été amenés au culte spirituel de Dieu d'une façon plus pleine et plus parfaite ».

Les préceptes cérémoniels de l'ancienne loi devaient être des préceptes figuratifs ; et ils devaient l'être à un double titre : soit

en raison de la vérité du ciel, que les hommes de ce temps ne pouvaient atteindre en elle-même ; soit aussi en raison du Christ qui n'était point encore révélé en lui-même et dans sa vérité propre, de chemin ouvert, conduisant à la vérité du ciel.— Ces préceptes cérémoniels de l'ancienne loi devaient-ils être multiples et nombreux, ou plutôt fallait-il que leur nombre fût le plus restreint possible ou même qu'ils se réduisent à un seul? C'est ce que nous devons maintenant considérer ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si les préceptes cérémoniels devaient être nombreux?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'aurait point fallu que les préceptes cérémoniels soient nombreux ». — La première arguë de ce que « les choses ordonnées à la fin doivent être proportionnées à cette fin. Or, les préceptes cérémoniels, ainsi qu'il a été dit (art. 1, 2), sont ordonnés à honorer Dieu et à figurer le Christ. D'autre part, *il n'est qu'un seul Dieu, auteur de toutes choses ; et un seul Seigneur Jésus-Christ, par qui toutes choses sont*, ainsi qu'il est dit dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. VIII (v. 6). Donc il n'aurait point fallu multiplier les préceptes cérémoniels ». — La seconde objection dit que « la multitude des préceptes cérémoniels était une occasion de transgression, selon ce que dit saint Pierre, dans les *Actes*, ch. XV (v. 10) : *Pourquoi donc tentez-vous Dieu maintenant, en imposant aux disciples un joug que ni nos pères ni nous n'avons pu porter*. D'autre part, la transgression des préceptes divins s'oppose au salut des hommes. Puis donc que toute loi doit être en harmonie avec le salut des hommes, ainsi que le dit saint Isidore (*Étym.*, liv. II, ch. X), il semble qu'il n'aurait point fallu que fussent donnés des préceptes cérémoniels nombreux ». — La troisième objection rappelle que « les préceptes cérémoniels appartenaient au culte de Dieu extérieur et corporel, ainsi qu'il a été dit (art. préc.). Or, cette sorte de culte corporel, la loi devait travailler à le diminuer ; car elle était ordonnée au

Christ, qui a enseigné aux hommes de servir Dieu en esprit et en vérité, comme on le voit par saint Jean, ch. IV (v. 23 et suiv.). Il ne fallait donc point que fussent donnés des préceptes cérémoniels nombreux ».

L'argument *sed contra* cite un double texte de l'Écriture. — « Il est dit, dans *Osée*, ch. VIII (v. 12) : *J'écrirai pour eux mille articles de ma loi à l'intérieur;* et dans *Job*, ch. XI (v. 6) : *Pour te révéler les secrets de sa sagesse, que sa loi est multiple* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « toute loi, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 96, art. 1), est donnée à un peuple. Or, dans un peuple, il y a deux sortes d'hommes : les uns, qui, inclinés au mal, ont besoin d'être retenus de force par les préceptes de la loi, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 95, art. 1); les autres, inclinés au bien soit par leur nature, ou par la coutume, ou plus encore par la grâce, ont besoin d'être instruits et promus vers le mieux par les préceptes de la loi. Soit pour les uns soit pour les autres, il était bon que les préceptes cérémoniels, dans l'ancienne loi, fussent multipliés. — Il s'en trouvait, en effet, dans le peuple ancien, qui étaient enclins à l'idolâtrie. Et, par suite, il fallait qu'à l'aide des préceptes cérémoniels ils fussent détournés du culte des idoles et rappelés au culte du vrai Dieu. D'autre part, comme c'était de multiples manières que se pratiquait l'idolâtrie, il fallait donc que par voie de contraire, de nombreuses pratiques fussent instituées, à l'effet de guérir l'idolâtrie jusque dans le détail : cette multiplicité de pratiques aurait encore l'avantage de tellement occuper les hommes dans le culte du vrai Dieu, qu'ils n'auraient plus le temps de vaquer à l'idolâtrie. — Pour ceux-là aussi qui étaient portés au bien, il fallait que les préceptes cérémoniels fussent multipliés : soit parce que de la sorte leur esprit était en diverses manières rappelé à Dieu, et d'une façon plus assidue; soit parce que le mystère du Christ que ces choses cérémonielles figuraient, devait apporter au monde des utilités multiples, et qu'à son endroit bien des choses étaient à considérer, lesquelles devaient être figurées par les diverses cérémonies ».

L'*ad primum* déclare qu' « il suffira d'une seule chose pour

obtenir une seule fin, si cette chose peut par elle seule amener cette fin; c'est ainsi que si l'on a un remède assez efficace pour rétablir à lui seul la santé, il sera inutile d'en ajouter d'autres. Mais si elle est trop faible et impuissante à réaliser toute seule la fin voulue, il faudra recourir à plusieurs; comme on recourt à plusieurs remèdes pour guérir le malade, quand un seul demeure insuffisant. Or, les cérémonies de l'ancienne loi étaient faibles et imparfaites, soit pour représenter le mystère du Christ, qui est au-dessus de tout, soit pour subjuguer les esprits des hommes et les soumettre à Dieu. Aussi bien l'Apôtre dit, dans l'épître *aux Hébreux*, ch. VII (v. 18 et suiv.) : *La première ordonnance a été abrogée à cause de son impuissance et de son inutilité; car la loi n'a rien amené à la perfection.* Et voilà pourquoi il était nécessaire que ces sortes de cérémonies fussent multipliées ».

L'*ad secundum* fait observer que « le propre du sage législateur est de permettre certaines transgressions moindres, pour que de plus grandes soient évitées. Et voilà pourquoi, à l'effet d'empêcher la transgression de l'idolâtrie, et celle de l'orgueil qui fût né dans le cœur des Juifs s'ils avaient accompli tous les préceptes, Dieu ne laissa pas de multiplier les préceptes cérémoniels, ce qui leur donnait des occasions faciles de transgression ».

Il était bon et même nécessaire que les préceptes cérémoniels de l'ancienne loi fussent multipliés en grand nombre; car, de la sorte, ils retenaient davantage le peuple juif sur la pente de l'idolâtrie, et ils étaient moins imparfaits soit pour honorer Dieu comme il convient, soit pour représenter le mystère du Christ. — Ces préceptes multiples étaient-ils tous de même espèce, ou bien formaient-ils des catégories et des groupements distincts? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et c'est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si les cérémonies de l'ancienne loi peuvent se diviser comme il convient en sacrifices, sacrements, choses sacrées et observances?

Cinq objections veulent prouver que « les cérémonies de l'ancienne loi sont mal divisées en *sacrifices*, *choses sacrées*, *sacrements* et *observances* ». — La première arguë de ce que « les cérémonies de l'ancienne loi figuraient le Christ. Or, ceci ne se faisait que par les sacrifices, représentant le sacrifice par lequel le Christ s'est offert *en oblation et en victime à Dieu,* comme il est dit dans l'Épître *aux Éphésiens*, ch. v (v. 2). Donc il n'y avait que les sacrifices à être cérémoniels ». — La seconde objection fait observer que « la loi ancienne était ordonnée à la loi nouvelle. Or, dans la loi nouvelle, le sacrifice lui-même est le sacrement de l'autel. Donc, dans l'ancienne loi, il n'y a pas à distinguer les sacrifices des sacrements ». — La troisième objection remarque qu'« on appelle *sacré* ce qui est dédié à Dieu, selon que d'ailleurs le tabernacle et tous ses vases furent consacrés. Or, toutes les choses cérémonielles étaient ordonnées à Dieu, ainsi qu'il a été dit (art. 1). Donc toutes ces choses étaient sacrées. Et, par suite, il n'y a pas à établir parmi elles une catégorie qu'on appellera spécialement de ce nom ». — La quatrième objection dit que « les observances tirent leur nom du fait qu'on les observe. Or, tous les préceptes de la loi devaient être observés. Il est dit, en effet, dans le *Deutéronome,* ch. viii (v. 11) : *Observe ces choses et garde-toi de jamais oublier le Seigneur ton Dieu, négligeant ses commandements, ses jugements et ses cerémonies.* Donc il n'y avait pas à faire des observances une catégorie spéciale ». — La cinquième objection fait remarquer que « les solennités sont comprises parmi les choses cérémonielles ; car elles étaient l'ombre des choses à venir, comme on le voit par l'épître *aux Colossiens*, ch. ii (v. 16 et suiv.). Pareillement aussi les oblations et les dons, comme on le voit par l'Apôtre dans son épître *aux Hébreux*,

ch. IX (v. 9). Et cependant rien de cela n'est contenu sous l'un des quatres membres de la divison dont il s'agit. Donc cette division des choses cérémonielles n'est point ce qu'elle devrait être ».

L'argument *sed contra* oppose que « dans l'ancienne loi, chacune de ces quatre choses était appelée du nom de cérémonie. — C'est ainsi que les sacrifices sont appelés de ce nom dans les *Nombres,* ch. XV (v. 24) : *On offrira un jeune taureau et ses sacrifices et ses libations, comme ses cérémonies le demandent.* — Du sacrement de l'ordre, il est dit dans le *Lévitique*, ch. VII (v. 35) : *C'est là l'onction d'Aaron et de ses fils dans les cérémonies.* — Des choses sacrées, il est dit dans l'*Exode*, ch. XXXVIII (v. 21) : *Ce sont là les instruments du tabernacle du témoignage dans les cérémonies des Lévites.* — Et pour les observances, il est dit, au troisième livre des *Rois*, ch. IX (v. 6) : *Si vous vous détournez de moi et si vous ne me suivez pas ni n'observez les cérémonies que je vous ai prescrites* ».

Au corps de l'article, saint Thomas s'appuie sur ce qu'« il a été dit plus haut (art. 1, 2), que les préceptes cérémoniels sont ordonnés au culte de Dieu. Or, dans ce culte, on peut considérer soit le culte lui-même, soit ceux qui le rendent, soit les instruments qu'on y emploie. — Le culte lui-même consiste spécialement dans les *sacrifices*, qui sont offerts en l'honneur de Dieu. — Les instruments servant à ce culte sont les *choses sacrées :* tels que le tabernacle, les vases, et le reste de même nature. — Du côté de ceux qui rendent ce culte, on peut considérer deux choses. D'abord, leur institution en vue du culte divin, chose qui se fait par la consécration soit du peuple, soit des ministres; et, de ce chef, on a les *sacrements*. On peut considérer aussi leur manière de vivre, par laquelle ils se séparent de ceux qui ne vaquent point au culte de Dieu ; et à cela se rattachent les *observances* dans le vivre, le vêtir, et autres choses de ce genre ». — Nous n'avons qu'à retenir ici cette raison générale de la division dont il s'agit. La question suivante sera consacrée tout entière à nous en expliquer les raisons particulières.

L'*ad primum* répond que « les sacrifices devaient être offerts en certains lieux et par certains hommes; et tout cela concerne le culte de Dieu. Aussi bien, de même que par les sacrifices » ou

les victimes sacrifiées « se trouvait représenté le Christ immolé, de même également par les sacrements et les choses sacrées de l'ancien peuple étaient figurés les sacrements et les choses sacrées de la loi nouvelle ; et par leurs observances était figurée la manière de vivre du peuple de la nouvelle loi ; toutes choses qui se réfèrent au Christ ».

L'*ad secundum* fait observer que « le sacrifice de la nouvelle loi, savoir l'Eucharistie, contient le Christ Lui-même, qui est l'auteur de la sanctification ; c'est *Lui*, en effet, qui, *par son sang, a sanctifié son peuple*, comme il est dit dans l'épître *aux Hébreux*, ch. XIII (v. 12). Et voilà pourquoi ce sacrifice est aussi un sacrement. Les sacrifices de l'ancienne loi, au contraire, ne contenaient point le Christ ; ils n'en étaient que la figure. C'est pour cela qu'on ne les appelle point des sacrements. Pour signifier ce caractère imparfait des sacrifices de l'ancienne loi, il se trouvait à côté d'eux et à part certains sacrements dont le propre était de figurer la consécration à venir. Et toutefois certaines consécrations avaient avec elles certains sacrifices ».

L'*ad tertium* accorde que « même les sacrifices et les sacrements étaient choses sacrées. Cependant, parce que certaines choses étaient sacrées, comme dédiées au culte divin, qui n'étaient ni des sacrements ni des sacrifices, on leur a laissé le nom général de choses sacrées ».

L'*ad quartum* fait une réponse analogue pour les observances. « Les choses » en effet, « qui regardaient la manière de vivre du peuple choisi pour honorer Dieu, gardaient le nom général d'observances, parce qu'elles se distinguaient des catégories précédentes. On ne pouvait pas les dire choses sacrées, n'ayant point un rapport immédiat au culte de Dieu, comme le tabernacle et ses vases. Et cependant elles étaient choses cérémonielles, par voie de conséquence, en tant qu'elles regardaient l'idonéité du peuple choisi pour honorer Dieu ».

L'*ad quintum* répond que « les sacrifices n'étaient pas seulement offerts en un lieu déterminé ; ils l'étaient aussi en des temps déterminés ; et donc même les solennités paraissent appartenir aux choses sacrées. — Quant aux oblations et aux dons, on les range parmi les sacrifices, parce qu'on les offrait à Dieu. C'est

ce qui a fait dire à l'Apôtre, dans son épître *aux Hébreux*, ch. v (v. 1) : *Tout Pontife, pris d'entre les hommes, est établi pour les hommes en ce qui regarde le culte de Dieu, afin d'offrir les dons et les sacrifices* ».

Les préceptes cérémoniels avaient pour essence d'être ordonnés au culte de Dieu et au mystère du Christ. L'un et l'autre de ces deux caractères exigeait une grande multiplicité d'ordonnances ou de prescriptions et de rites, qu'on peut ramener à ces quatre chefs : les sacrifices, les choses sacrées, les sacrements et les observances. — Nous devons maintenant étudier ces préceptes dans le détail de leurs quatre divers genres.

C'est l'objet de la question qui va suivre, la plus étendue de toute la *Somme théologique,* et l'une de celles où il nous sera donné de saisir, de la façon la plus sensible et la plus instructive, la méthode d'interprétation scripturaire qui fut toujours la méthode des grands Docteurs de l'Église, que saint Thomas pratique ici excellemment après en avoir fixé les règles dans son bel article 10 de la première question de la *Somme,* et qu'il serait à souhaiter de voir remettre en honneur parmi les exégètes catholiques de nos jours.

QUESTION CII.

DES CAUSES DES PRÉCEPTES CÉRÉMONIELS.

Cette question comprend six articles :

1° Si les préceptes cérémoniels ont une cause?
2° S'ils ont une cause littérale ou seulement figurative?
3° Des causes des sacrifices.
4° Des causes des sacrements.
5° Des causes des choses sacrées.
6° Des causes des observances.

Le mot *cause* se prend, dans toute cette question, au sens de raison qui justifie l'existence de ce qui est et son mode d'être. Il s'agit de déterminer la raison ou les raisons des préceptes cérémoniels : d'abord, en général (art. 1, 2); puis, d'une façon spéciale, pour chacun des quatre genres que nous avons marqués. — En général, saint Thomas se demande si ces préceptes ont une cause; et quelle est cette cause. — D'abord, s'ils ont une cause. C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si les préceptes cérémoniels ont une cause?

Trois objections veulent prouver que « les préceptes cérémoniels n'ont pas de cause ». — La première est que « sur ce mot de l'épître *aux Éphésiens*, ch. II (v. 15) : *Abrogeant la loi des commandements par ses prescriptions*, la glose dit : *c'est-à-dire abrogeant la loi ancienne quant à ses observances charnelles par les prescriptions, c'est-à-dire par les préceptes évangéli-*

ques, qui sont de la raison. Or, si les observances de la loi ancienne étaient de la raison, c'est en vain qu'elles eussent été abrogées par les prescriptions raisonnables de la nouvelle loi. Et, par suite, il faut dire que les observances cérémonielles de l'ancienne loi n'avaient aucune raison ». — La seconde objection dit que « la loi ancienne a succédé à la loi de nature. Or, dans la loi de nature, il s'est trouvé un précepte qui n'avait » en soi « aucune raison, et qui fut donné seulement pour éprouver l'obéissance de l'homme; comme saint Augustin le dit, au livre VIII du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. VI, XIII), de la défense relative à l'arbre de vie. Donc pareillement dans l'ancienne loi devaient être donnés à l'homme des préceptes qui mettraient à l'épreuve l'obéissance de l'homme, mais qui n'auraient en eux-mêmes aucune raison ». — La troisième objection fait observer que « les œuvres de l'homme sont dites morales en tant qu'elles ont pour cause la raison. Si donc les préceptes cérémoniels ont aussi une raison, ils ne différeront en rien des préceptes moraux. Il semble donc bien que les préceptes cérémoniels n'ont point de cause : car la raison du précepte se tire de quelque cause » ou de quelque utilité intrinsèque à la chose marquée par ce précepte.

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit, dans le psaume XVIII (v. 9) : *Le précepte du Seigneur est clair; il porte la lumière dans les yeux de l'âme.* Or, les préceptes cérémoniels sont des préceptes de Dieu. Donc ils sont clairs. Mais ils ne le seraient pas, s'ils n'avaient » en eux-mêmes « une cause raisonnable. Donc les préceptes cérémoniels ont une cause raisonnable ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que « *le propre du sage étant d'ordonner,* d'après Aristote, au premier livre des *Métaphysiques* (ch. II, n. 3; de S. Th., leç. 2), les choses qui procèdent de la divine Sagesse doivent être ordonnées, comme le dit l'Apôtre, dans son épître *aux Romains,* ch. XIII (v. 1). Or, pour que telles choses soient ordonnées, deux conditions sont requises. Premièrement, il faut que ces choses soient ordonnées à la fin qui convient, laquelle fin est le principe de tout ordre dans les choses de l'action; car les choses qui se font

par hasard et en dehors de l'intention qui porte sur la fin, ou à l'étourdie et non sérieusement, sont dites désordonnées. Il faut, en second lieu, que ce qui est ordonné à la fin soit proportionné à cette fin. Et de là vient que la raison de ce qui est ordonné à une fin se tire de la fin ; c'est ainsi que la raison de la disposition de la scie se tire de l'acte même de scier, comme il est dit au second livre des *Physiques* (ch. IX, n. 2 ; de S. Th., leç. 15). D'autre part, il est manifeste que les préceptes cérémoniels, comme tous les autres préceptes de la loi, ont été donnés par la Sagesse divine ; aussi bien est-il dit, dans le *Deutéronome,* ch. IV (v. 6) : *C'est là votre sagesse et votre intelligence devant les peuples.* Et, par suite, il est nécessaire de dire que les préceptes cérémoniels sont ordonnés à une certaine fin qui permet de leur assigner des causes raisonnables ». Ce n'est pas en vain qu'ils sont ce qu'ils sont : s'ils sont tels et s'ils ont été pris comme tels, c'est parce que ce qu'ils sont était de nature à bien servir le dessein que Dieu se proposait quand Il les a choisis.

L'*ad primum* répond que « les observances de l'ancienne loi peuvent être dites sans raison », non pas en ce sens que leur nature ne les rendît pas plus ou moins aptes à ce que Dieu voulait réaliser par elles, mais « en ce sens que ces sortes de faits par eux-mêmes ou dans leur nature n'avaient point de raison » ou n'étaient point commandés par la raison, indépendamment de l'institution divine : « comme, par exemple, que tel vêtement ne fût point confectionné de laine et de lin. Ils pouvaient cependant » en vertu de leur nature ou de ce qu'ils étaient, une fois réalisés, « avoir une raison par rapport à autre chose : en ce sens que quelque chose était figuré par eux, ou, aussi, exclu. Les prescriptions de la loi nouvelle, au contraire, qui portent principalement sur la foi et l'amour de Dieu, sont choses raisonnables par la nature même de l'acte » : ce n'est point l'institution seule qui les rend telles ; elles s'imposent par elles-mêmes ou par la nature des actes qu'elles prescrivent.

L'*ad secundum* explique que « la défense portant sur l'arbre de la science du bien et du mal ne fut point motivée parce que le fruit de cet arbre fût naturellement mauvais ; mais cependant cette défense eut pour motif ou pour raison un rapport de cet

arbre à autre chose, en tant que par lui quelque chose était figuré. Et c'est ainsi que les préceptes cérémoniels de l'ancienne loi ont également une raison en vertu du rapport qu'ils disent à autre chose ». — Proportions gardées, il en était de l'objet de ces préceptes comme de la matière des sacrements de la loi nouvelle. L'eau du baptême, par elle-même, ne dit aucun rapport à l'ablution de l'âme qui se fait par la grâce; mais le rapport naturel qu'elle peut dire à l'ablution du corps fondera le rapport surajouté, qui lui viendra de la seule institution divine, et qui l'ordonne aux choses spirituelles.

L'*ad tertium* déclare que « les préceptes moraux, en raison de leur nature, présentent des causes raisonnables » : la nature même des actes qu'ils commandent ou qu'ils prohibent, a un rapport direct avec la raison, s'harmonisant avec elle ou lui étant opposée. « Ainsi en est-il de ces préceptes : *Tu ne tueras point; Tu ne commettras point de vol.* Les préceptes cérémoniels » n'ont point une telle cause, mais ils « tirent leur cause ou leur raison de l'ordre qu'ils ont à autre chose, ainsi qu'il a été dit ».

Il est des choses, des actions, qui par elles-mêmes disent un rapport intrinsèque de convenance ou de disconvenance avec la raison; en telle sorte que d'elles-mêmes elles motivent le commandement ou la défense. Ces choses ou ces actions forment l'objet des préceptes moraux. D'autres choses ou d'autres actions, par elles-mêmes, ne disent aucun rapport déterminé, sous forme de convenance ou de disconvenance, à la raison; mais elles sont aptes à être ordonnées, par une raison positive surajoutée, à telle fin, qui, elle-même, sera conforme à la raison. Dans ce cas, et à supposer qu'en effet elles soient ordonnées à cette fin, nous pourrons très légitimement leur assigner une raison qui se tirera précisément de la fin à laquelle elles sont ordonnées et à laquelle il faut qu'elles puissent servir. Il en est ainsi de tout ce qui a trait aux préceptes cérémoniels de l'ancienne loi. Par elles-mêmes les choses ou les actions qui sont l'objet de ces préceptes, ne disaient aucun ordre à la raison. Mais, du fait qu'elles sont déterminées par Dieu en vue d'une fin positive entendue par Lui, comme Dieu ne fait rien qui ne soit souverainement sage et

ordonné aux yeux de la vraie raison, nous devrons trouver nécessairement, dans ces choses et dans ces actions, une raison véritable qui expliquera leur présence ou leur choix dans l'économie des prescriptions divines. — Cette raison, qui pourra toujours être d'ordre figuratif, pourra t-elle être aussi d'ordre naturel ou, comme dit ici saint Thomas, littéral, et historique ? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si les préceptes cérémoniels ont une cause littérale ou seulement figurative ?

Trois objections veulent prouver que « les préceptes cérémoniels n'ont pas de cause littérale, mais qu'ils ont seulement une cause figurative », c'est-à-dire que toute leur raison d'être eût été de servir à figurer le mystère du Christ sans présenter aucune autre utilité immédiate pour le temps où ils étaient donnés. — La première est que « parmi les préceptes cérémoniels, les principaux étaient la circoncision et l'immolation de l'agneau pascal. Or, l'une et l'autre de ces deux choses n'avait point d'autre cause qu'une cause figurative ; toutes deux, en effet, étaient données à titre de signes. C'est ainsi qu'il est dit dans la *Genèse*, ch. XVII (v. 11) : *Vous vous circoncirez dans votre chair; et ce sera le signe de mon alliance entre moi et vous.* De même, pour la célébration de la Pâque, il est dit, dans l'*Exode*, ch. XIII (v. 9) : *Ce sera pour toi comme un signe sur ta main et comme un souvenir entre tes yeux.* Donc, à plus forte raison, les autres préceptes cérémoniels ne doivent avoir qu'une cause figurative ». — La seconde objection arguë de ce que « l'effet est proportionné à sa cause. Or, toutes les choses cérémonielles sont figuratives. Donc, elles ne doivent avoir qu'une cause figurative ». — La troisième objection fait observer que « ce qui est de soi indifférent à être ainsi ou autrement, ne semble pas avoir de cause littérale. Or, il y a certaines choses, dans les préceptes cérémoniels, qui semblent indifférentes à être ainsi ou autrement;

comme, par exemple, le nombre des animaux à offrir, et autres circonstances de ce genre tout à fait particulières. Donc les préceptes de l'ancienne loi n'ont point de cause littérale ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce que « les récits historiques de l'Ancien Testament figuraient le Christ, comme le figuraient les préceptes cérémoniels; car il est dit dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. x (v. 11), que *toutes choses arrivaient en figures chez eux*. Or, dans les récits historiques de l'Ancien Testament, outre le sens mystique ou figuratif, il y a aussi le sens littéral. Donc pareillement les préceptes cérémoniels, outre leurs causes figuratives, avaient aussi leurs causes littérales ».

Au corps de l'article, saint Thomas se réfère à la doctrine de l'article précédent pour établir la doctrine qu'il veut nous livrer ici. « Selon qu'il a été dit, observe-t-il, la raison des choses ordonnées à la fin doit se tirer de la fin » elle-même à laquelle elles sont ordonnées. « Or, la fin des préceptes cérémoniels est double. Ces préceptes, en effet, étaient ordonnés et au culte de Dieu tel qu'il convenait d'être établi pour ce temps-là, et à la représentation figurative du Christ; comme, du reste, les paroles des prophètes regardaient en telle sorte le temps présent qu'elles étaient dites aussi en figure des choses à venir, ainsi que le marque saint Jérôme, dans son commentaire sur *Osée* (ch. I, v. 3). Il s'ensuit que les raisons des préceptes cérémoniels de l'ancienne loi peuvent se prendre d'une double manière. D'abord, de la raison du culte divin qui devait être pratiqué pour ce temps-là. Et ces sortes de raisons sont littérales : soit qu'elles visent l'éloignement du culte idolâtrique; soit qu'il s'agisse de rappeler certains bienfaits divins; soit que le but consiste dans l'affirmation de l'excellence divine; ou même pour marquer la disposition de l'âme qui était alors requise en ceux qui pratiquaient le culte de Dieu. D'une autre manière, les raisons de ces préceptes peuvent être assignées selon qu'ils étaient ordonnés à figurer le Christ. Et, de ce chef, ils ont des raisons figuratives et mystiques » ; mais qui pour être telles, n'en sont pas moins réelles et profondes : bien plus, ce sont les plus profondes et les plus réelles, les plus en harmonie avec la pensée divine la plus aimée de

Dieu et la plus cachée en ses divins conseils : « soit qu'on tire ces raisons du Christ Lui-même et de son Église, ce qui est le sens allégorique; soit qu'on les réfère aux mœurs du peuple chrétien, ce qui est le sens moral; soit qu'il s'agisse de l'état de la gloire future, en tant que nous y sommes introduits par le Christ, ce qui se réfère au sens anagogique ». — Nous retrouvons ici, on le voit, les quatre sens de la Sainte-Écriture, tels que saint Thomas nous les a expliqués, dès le début de la *Somme*, à l'article 10 de la première question.

L'*ad primum* n'accepte pas que la simple raison de signe commémoratif enlève aux choses cérémonielles leur caractère littéral. « De même, explique saint Thomas, que le sens des expressions métaphoriques de la Sainte-Écriture est littéral, parce que les paroles sont employées directement à le signifier, de même aussi les significations des cérémonies de la loi qui commémorent les bienfaits de Dieu, pour lesquels elles ont été instituées, ou pour toutes autres choses semblables qui se référaient à l'état du peuple ancien, ne dépassent point l'ordre des causes littérales. Et donc assigner comme cause de la célébration de la Pâque, qu'elle est le signe de la délivrance de la servitude de l'Égypte, ou que la circoncision est le signe de l'alliance contractée par Dieu avec Abraham, c'est toujours en appeler à la cause littérale ».

L'*ad secundum* dit que « l'objection procèderait si les préceptes cérémoniels étaient donnés seulement pour figurer l'avenir et non en même temps pour servir au culte de Dieu tel qu'il devait se pratiquer alors ».

L'*ad tertium* donne une réponse qu'il faut bien noter. « Selon qu'il a été dit, au sujet des lois humaines (q. 96, art. 1, 6), rappelle saint Thomas, qu'elles ont une raison générale », s'imposant d'elle-même « mais non dans le détail de leurs conditions particulières, où tout dépend de la libre institution ; pareillement aussi beaucoup de déterminations particulières dans les cérémonies de l'ancienne loi n'ont pas de cause littérale, mais seulement une cause figurative; d'une façon générale, cependant, elles ont aussi une cause littérale ».

Ainsi donc toutes les prescriptions rituelles ou cérémonielles de l'ancienne loi, parce qu'elles sont l'œuvre de l'infinie Sagesse, ont nécessairement une cause et une raison; mais toutes n'ont pas des causes ou des raisons de même nature. D'une façon générale, nous devons dire qu'elles se justifient même par le but immédiat que Dieu se proposait en les instituant, et qui était de régler les choses de son culte, tel que ce culte devait lui être rendu en ce moment par le peuple choisi. Il se peut toutefois que telles et telles prescriptions, dans la multiplicité de leurs détails, n'aient pas été voulues de Dieu comme se référant immédiatement au culte d'alors établi par Lui. Dans ce cas, nous dirons que ces prescriptions n'ont point de cause littérale ou historique. Mais elles auront toujours une cause figurative. Car il n'est pas un détail de ces prescriptions, si minime soit-il, qui n'ait eu, dans la pensée divine, un rapport de signe et de symbole ou de figure, représentant par avance quelque chose ayant trait au Christ Lui-même ou à son Église, aux actions du peuple chrétien, aux mystères de la gloire du ciel. — C'est à rechercher quelques-unes de ces causes soit littérales, soit mystiques, que saint Thomas va s'appliquer dans les quatre autres articles de la question présente.

D'abord, les causes des sacrifices.

Article III.

S'il est possible d'assigner une raison qui soit à propos des cérémonies ayant trait aux sacrifices ?

Dans le présent article et dans les trois articles qui suivront, les objections et leurs réponses vont être d'une importance exceptionnelle. C'est surtout pour elles que ces articles sont posés. Ici, les objections sont au nombre de quatorze. Elles veulent prouver qu'« on ne peut pas assigner une raison qui soit à propos pour les cérémonies ayant trait aux sacrifices ».

La première est que « les choses offertes en sacrifice étaient ce qui est nécessaire pour le soutien de la vie humaine, comme

certains animaux et certains pains. Or, Dieu n'a pas besoin d'un tel soutien, selon cette parole du psaume XLIX (v. 13) : *Est-ce que je mange la chair des taureaux? Est-ce que je bois le sang des boucs?* Donc c'est mal à propos que ces sacrifices étaient offerts à Dieu ».

La seconde objection dit qu'« on n'offrait, comme sacrifice divin, que de trois sortes d'animaux quadrupèdes, savoir : des bœufs, des brebis et des chèvres; pour les oiseaux, communément, la tourterelle et la colombe, et, spécialement, dans la purification du lépreux, des passereaux. Or, il y a bien d'autres animaux plus nobles que ceux-là. Et puisque l'on doit offrir à Dieu tout ce qu'il y a de meilleur, il semble que l'on n'aurait pas dû se contenter d'offrir à Dieu ces animaux en sacrifice ».

La troisième objection fait observer que « l'homme a reçu de Dieu, avec l'empire des oiseaux et des bêtes, celui des poissons C'est donc mal à propos que les poissons étaient exclus des sacrifices divins ».

La quatrième objection arguë de ce qu'« il était ordonné indifféremment d'offrir des tourterelles et des colombes. De même donc qu'il était ordonné d'offrir des *petits de colombes*, il semble qu'il aurait dû être ordonné aussi d'offrir des petits de tourterelles »; et ce ne l'était pas.

La cinquième objection rappelle que « Dieu est l'auteur de la vie des hommes sans doute, mais aussi des animaux; comme on le voit par ce qui est marqué dans la *Genèse*, ch. I (v. 20 et suiv.). Or, la mort s'oppose à la vie. Ce n'est donc point des animaux morts, mais des animaux vivants qu'il aurait fallu offrir à Dieu; surtout étant donnée la monition de l'Apôtre, dans l'épître *aux Romains*, ch. XII (v. 1) : *pour que nous offrions à Dieu nos corps en victime vivante, sainte et qui plaise à Dieu* ».

La sixième objection remarque qu'« à supposer que les animaux ne fussent offerts à Dieu en sacrifice qu'après avoir été tués, il semble qu'il importait peu de quelle manière ils fussent tués. C'est donc mal à propos qu'est déterminé le mode de les immoler, surtout pour les oiseaux, comme on le voit dans le *Lévitique*, ch. I » (v. 15 et suiv.).

La septième objection dit que « tout défaut dans l'animal est

un acheminement à la corruption et à la mort. Si donc on devait offrir à Dieu des animaux tués, il était inutile de prohiber l'offrande d'un animal imparfait, tel que boiteux, ou aveugle, ou ayant une autre tache ».

La huitième objection fait observer que « ceux qui offrent à Dieu des victimes doivent y participer, selon cette parole de l'Apôtre, dans sa première épître *aux Corinthiens*, ch. x (v. 18) : *Ceux qui mangent les victimes, ne participent-ils pas à l'autel?* C'était donc mal à propos que certaines parties des victimes étaient soustraites à ceux qui les offraient, savoir le sang, et la graisse, et la poitrine, et l'épaule droite ».

La neuvième objection remarque que « si les holocaustes étaient offerts en l'honneur de Dieu, les victimes pacifiques et les victimes pour le péché l'étaient aussi. Or, aucun animal du sexe féminin n'était offert à Dieu en holocauste; et cependant on prenait pour les holocaustes des quadrupèdes aussi bien que des oiseaux. Donc c'est mal à propos que l'on offrait, parmi les victimes pacifiques et parmi les victimes pour le péché, des animaux du sexe féminin; et cependant l'on n'offrait point comme victimes pacifiques des oiseaux ».

La dixième objection observe que « toutes les victimes pacifiques paraissent être du même genre. Il n'aurait donc pas fallu poser cette différence, que les chairs de certaines victimes pacifiques ne pouvaient pas être mangées le lendemain, tandis que les autres le pouvaient, comme il est ordonné dans le *Lévitique*, ch. VII » (v. 15 et suiv.).

La onzième objection dit que « tous les péchés conviennent en ceci, qu'ils détournent de Dieu. Donc, pour tous les péchés, à l'effet de réconcilier avec Dieu, il n'eût fallu offrir qu'un seul genre de sacrifice », et non des sacrifices divers pour le prêtre, pour le prince, pour le peuple, comme on le voit dans le *Lévitique*, chap. IV.

La douzième objection fait remarquer que « tous les animaux qui étaient offerts en sacrifice étaient offerts d'une même manière, c'est-à-dire tués. Il ne semble donc pas à propos que pour les fruits de la terre l'oblation se fît en diverses manières : tantôt sous forme d'épis, tantôt sous forme de farine, tantôt sous

forme de pains, et de pains cuits au four, ou à la poêle, ou sur le gril », comme il est marqué au chapitre second du *Lévitique*.

La treizième objection déclare que « toutes les choses qui viennent à notre usage doivent motiver notre reconnaissance à l'égard de Dieu. C'est donc mal à propos qu'en dehors des animaux, ces choses-là seulement étaient offertes à Dieu, savoir : le pain, le vin, l'huile, l'encens et le sel ».

La quatorzième objection rappelle que « les sacrifices corporels expriment le sacrifice intérieur du cœur par lequel l'homme offre à Dieu son esprit. Or, dans le sacrifice intérieur, il y a plus de la douceur, représentée par le miel, que de l'âpreté, représentée par le sel; il est dit, en effet, dans l'*Ecclésiastique*, ch. XXIV (v. 27) : *Mon esprit est plus doux que le miel.* C'est donc mal à propos que dans le sacrifice étaient interdits l'usage du miel et aussi du levain qui rend le pain savoureux, et qu'étaient prescrits le sel, qui est âpre, et l'encens, qui répand une odeur forte ».

« Et donc il semble que ce qui regarde les cérémonies des sacrifices n'avait point de cause raisonnable ».

Pour saisir dans toute leur portée ces multiples objections, il faudrait relire, jusque dans leurs moindres détails, les prescriptions marquées au début du *Lévitique*, surtout dans les cinq premiers chapitres.

L'argument *sed contra* se contente de rappeler qu'« il est dit, dans le *Lévitique*, ch. I (v. 13) : *Tout ce qui est offert, le prêtre le brûlera sur l'autel en holocauste, en odeur très agréable au Seigneur.* Or, selon qu'il est dit dans le livre de *la Sagesse*, ch. VII (v. 28), *Dieu n'aime que celui qui habite avec la sagesse;* d'où l'on peut inférer que tout ce qui est agréable à Dieu est fait avec sagesse. Et donc ces cérémonies des sacrifices étaient revêtues de sagesse, ayant toutes des causes raisonnables ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous redit d'abord, que « selon qu'il a été dit plus haut (art. préc.), les cérémonies de l'ancienne loi avaient une double cause : l'une, littérale, selon qu'elles étaient ordonnées au culte de Dieu; l'autre, figurative ou mystique, selon qu'elles étaient ordonnées à figurer le Christ. — Or, dans l'un et dans l'autre sens, on peut assigner la cause des cérémonies qui avaient trait aux sacrifices. — Selon que les

sacrifices étaient ordonnés au culte de Dieu, on peut d'une double manière assigner leur cause. — D'abord, selon que par les sacrifices était représentée l'ordination de l'esprit vers Dieu, à laquelle était excité celui qui offrait le sacrifice. D'autre part, à la droite ordination de l'esprit vers Dieu appartient que l'homme, pour tout ce qu'il a, reconnaisse qu'il le tient de Dieu et l'ordonne à Dieu comme à sa fin dernière. Et ceci était représenté dans les oblations et les sacrifices, pour autant que l'homme prenait sur les choses qu'il possédait et offrait cela en l'honneur de Dieu, comme pour reconnaître qu'il tenait tout de Lui, selon cette parole de David, au premier livre des *Paralipomènes*, ch. XXIX (v. 14) : *Tout est à vous; et ce que nous avons reçu de votre main, nous vous l'offrons.* Et voilà pourquoi, dans l'oblation des sacrifices, l'homme témoignait que Dieu était le premier principe de la création des choses et la fin dernière à laquelle toutes choses devaient être rapportées. — Et parce qu'il appartient à la droite ordination de l'esprit vers Dieu, que l'esprit de l'homme ne reconnaisse point d'autre premier principe des choses que Dieu, ni qu'il mette en quelque autre sa fin dernière, à cause de cela, il était défendu, dans la loi, d'offrir des sacrifices à quelque autre que ce fût excepté Dieu, selon cette parole de l'*Exode*, ch. XXII (v. 20) : *Celui qui sacrifiera aux dieux, en dehors du seul Seigneur, sera mis à mort.* — Et voilà pourquoi on peut assigner, d'une autre manière, la raison et la cause des cérémonies touchant les sacrifices, dans ce fait que par elles les hommes étaient détournés des sacrifices des idoles. Aussi bien, les préceptes touchant les sacrifices ne furent donnés au peuple des Juifs qu'après qu'ils se furent portés à l'idolâtrie, adorant le veau d'or fondu; comme si ces sacrifices n'étaient ordonnés qu'afin que le peuple enclin à sacrifier, offrît ces sortes de sacrifices à Dieu plutôt qu'aux idoles. Et nous lisons, en effet, dans *Jérémie*, ch. VII (v. 22) : *Je n'ai point parlé à vos pères et je ne leur ai point marqué de préceptes, au sujet des holocaustes et des sacrifices, le jour où je les ai fait sortir de la terre d'Égypte* ».

Nous avons donc, du point de vue littéral ou historique, une double raison qui motivait les sacrifices de l'ancienne loi : les

nécessités du culte du vrai Dieu adapté aux hommes de ce temps; et le besoin de prémunir ces hommes contre les dangers du culte des idoles.

Les nécessités du culte du vrai Dieu se ramenaient, nous l'avons dit, à la reconnaissance des bienfaits divins, faisant ensuite que l'homme s'ordonnait à Dieu comme à sa vraie fin dernière. — « Mais, parmi tous les dons octroyés par Dieu au genre humain après la chute, le plus signalé est qu'Il a donné son Fils; aussi bien est-il dit en saint Jean, ch. III (v. 16) : *C'est à ce point que Dieu a aimé le monde, qu'Il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en Lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle.* Et voilà pourquoi le sacrifice par excellence est celui dans lequel le Christ lui-même *s'est offert à Dieu en sacrifice de suave odeur*, comme il est dit dans l'épître *aux Éphésiens,* ch. V (v. 2). Il suit de là que tous les autres sacrifices étaient offerts dans l'ancienne loi pour que fût représenté en figure ce sacrifice unique et exceptionnel, comme ce qui est parfait est figuré par ce qui est imparfait. Aussi bien l'Apôtre dit, dans son épître *aux Hébreux*, ch. X (v. 11 et suiv.), que le prêtre de l'ancienne loi *offrait souvent les même victimes, impuissantes à remettre les péchés; le Christ, au contraire, en a offert une pour les péchés qui suffit à tout jamais.* — Et parce que c'est de la chose figurée que se tire la raison de la figure, à cause de cela les raisons des sacrifices figuratifs de l'ancienne loi doivent se prendre du véritable sacrifice qui est celui du Christ ». — C'est donc en raison du sacrifice du Christ et par rapport à ce sacrifice, que nous devons expliquer surtout les prescriptions rituelles ayant trait aux sacrifices de l'ancienne loi. Même quand ces prescriptions ont une raison littérale ou historique, elles ont aussi cette autre raison figurative. Et, à supposer qu'au point de vue historique ou littéral, le détail de ces prescriptions parût quelquefois inutile, ou qu'on n'en pût assigner la raison, il demeurera toujours qu'on devra leur chercher une raison en fonction du grand sacrifice du Christ, qu'elles étaient destinées, dans la pensée de Dieu, à figurer par avance. Si Dieu s'est complu en ces choses, ce n'est point pour elles-mêmes, ni non plus, seulement ou surtout, pour l'utilité immédiate qu'en retiraient

les hommes de l'ancien peuple, mais parce que tout cela lui peignait par avance l'image du sacrifice de la Croix, dont l'excellence unique devait faire ses éternelles délices et celles de tous les saints.

L'*ad primum* formule lui-même expressément la conclusion que nous venons de dégager du corps de l'article. « Dieu ne voulait point que ces sortes de sacrifices lui fussent offerts pour les choses elles-mêmes qui étaient offertes, et comme s'Il en eût eu besoin; aussi bien est-il dit dans *Isaïe*, ch. I (v. 11) : *Je ne veux point les holocaustes de béliers et la graisse des veaux et le sang des taureaux, des boucs, ou des brebis* ». L'on connaît l'admirable traduction de ce texte faite par Racine dans *Athalie*, I, sc. I.

> Quel fruit me revient-il de tous vos sacrifices ?
> Ai-je besoin du sang des boucs et des génisses ?

« Mais Dieu voulait que ces choses lui fussent offertes, ainsi qu'il a été dit, soit pour exclure l'idolâtrie, soit pour marquer l'ordre véritable de l'esprit de l'homme à l'égard de Dieu, soit aussi pour figurer le mystère de la rédemption des hommes faite par le Christ ».

L'*ad secundum* applique ce qui vient d'être dit dans l'*ad primum* à la difficulté tirée de la nature des animaux qui étaient offerts. — « Par rapport aux trois points qui ont été touchés, il y eut une raison très à propos pour que ces animaux », dont parlait l'objection, « fussent offerts à Dieu en sacrifice, et non pas les autres. — Premièrement, par rapport à l'exclusion de l'idolâtrie. C'est qu'en effet, tous les autres animaux étaient offerts par les idolâtres à leurs dieux, ou leur servaient pour des maléfices. Ceux-ci, au contraire, chez les Égyptiens où avaient vécu les Hébreux, étaient en abomination quant au fait d'être tués; et jamais, pour ce motif, les Égyptiens ne les offraient en sacrifices à leurs dieux. Aussi bien est-il dit, dans l'*Exode*, ch. VIII (v. 26) : *Ce qui est une abomination pour les Égyptiens, nous l'immolons au Seigneur notre Dieu.* Et, en effet, les Égyptiens rendaient un culte aux brebis. Ils vénéraient aussi les boucs parce que les démons leur apparaissaient sous la forme de

ces animaux. Et ils se servaient des bœufs pour l'agriculture qu'ils mettaient au nombre des choses sacrées ». — Voilà donc pour l'exclusion de l'idolâtrie.

« En second lieu, le sacrifice de ces animaux convenait à l'ordination de l'âme vers Dieu, dont nous avons parlé. — Et cela, d'une double manière. — D'abord, parce que ces sortes d'animaux sont ceux qui servent le plus au soutien de la vie humaine; et, avec cela, ils sont très purs et usent d'un aliment très pur. Les autres animaux, au contraire, ou bien sont des animaux sauvages et ne sont point d'une façon ordinaire députés au service l'homme; ou, s'ils sont domestiques, ont une pâture immonde, comme le porc et la poule; or, il n'y a que ce qui est pur, qui doit être attribué à Dieu. Quant à ces sortes d'oiseaux » mentionnés dans l'objection, « ils étaient offerts spécialement, parce qu'ils abondent dans la terre qui était promise au peuple hébreu. — Une seconde raison est que par l'immolation de ces animaux était signifiée la pureté de l'âme. La glose dit, en effet, sur ce premier chapitre du *Lévitique : Nous immolons le veau, quand nous triomphons de l'orgueil de la chair; l'agneau, quand nous réprimons les mouvements contraires à la raison; le bouc, quand nous foulons aux pieds la luxure; la tourterelle, quand nous gardons la chasteté; les pains azymes, quand nous mangeons les azymes de la sincérité.* S'il s'agit de la colombe, il est manifeste que par elle est signifiée la charité et la simplicité de l'âme ». — Et tel était pour ces sacrifices le second genre de raisons ou de causes littérales.

« En troisième lieu » et pour ce qui regarde son côté mystique, « le sacrifice de ces animaux était ce qu'il fallait comme figure du Christ. Car, selon qu'il est dit dans la même glose, *le Christ est offert dans le taureau, pour la vertu de sa croix; dans l'agneau, pour son innocence; dans le bélier, pour sa principauté; dans le bouc, pour la similitude de la chair de péché. Dans la tourterelle et la colombe était montrée l'union des deux natures:* ou dans la tourterelle était signifiée la chasteté; dans la colombe, la charité. *Dans l'aspersion par le sang était figurée l'aspersion des croyants par l'eau du baptême* ».

L'*ad tertium* répond que « les poissons, parce qu'ils vivent

dans l'eau, sont plus étrangers à l'homme que ne le sont les autres animaux vivant à l'air, comme l'homme lui-même. Et, de plus, les poissons, à peine sortis de l'eau, meurent tout de suite; ils ne pouvaient donc pas être offerts dans le temple, comme les autres animaux ».

L'*ad quartum* dit que « dans les tourterelles, les petits sont moins bons; et, au contraire, dans les colombes, ils sont meilleurs. C'est pour cela, d'après Rabbi Moïse, que Dieu avait ordonné d'offrir des tourterelles et des petits de colombes; car c'est toujours ce qu'il y a de meilleur qui doit être attribué à Dieu ».

L'*ad quintum* explique que « les animaux offerts en sacrifice étaient tués, parce que c'est dans cet état qu'ils servent à l'homme, selon que Dieu les lui a concédés pour sa nourriture. Et voilà aussi pourquoi ils étaient livrés au feu, parce que c'est lorsqu'ils sont cuits par le feu qu'ils viennent ainsi à l'usage de l'homme ». C'est la première raison littérale. — Une seconde raison, d'ordre littéral aussi, est que « par l'immolation des animaux était signifiée la destruction des péchés; et que les hommes, en raison de leurs péchés, méritaient d'être mis à mort, en telle sorte que ces animaux devaient être tenus comme mis à mort à leur place, signifiant ainsi l'expiation des péchés ». — A côté de ces deux raisons d'ordre littéral, il y avait aussi la raison figurative et mystique : « par la mise à mort de ces sortes d'animaux était signifiée la mise à mort du Christ », ou son immolation rédemptrice.

L'*ad sextum* répond que « la loi déterminait un mode spécial d'immolation pour les animaux, afin d'exclure les autres modes que pratiquaient les idolâtres dans leurs sacrifices aux idoles. — Ou aussi, pour nous servir des expressions de Rabbi Moïse, *la loi avait choisi le mode d'immolation qui était de nature à faire souffrir le moins les animaux mis à mort;* et par là étaient exclues soit la cruauté de la part de ceux qui les offraient, soit aussi la détérioration des animaux tués ».

L'*ad septimum* fait observer que « les animaux qui ont quelque tache ont coutume d'être peu estimés parmi les hommes; et c'est pour cela qu'il était défendu de les offrir à Dieu en sacrifice. Pour

la même raison, *il était défendu aussi d'offrir dans la maison de Dieu soit le salaire de la prostitution soit le prix d'un chien* (*Deutéronome*, ch. XXIII, v. 18). C'est encore la même raison qui faisait qu'on n'offrait aucun animal avant le huitième jour, ces sortes d'animaux étant comme des avortons, qui n'ont point leur pleine et parfaite consistance, et qui se trouvent trop tendres ».

L'*ad octavum* nous avertit qu' « il y avait un triple genre de sacrifices. — Dans le premier genre, on brûlait toute la victime. C'était *l'holocauste*, ainsi appelé pour signifier que tout était consumé. Ce sacrifice était offert à Dieu spécialement pour rendre hommage à sa majesté et pour témoigner à sa bonté l'amour qui lui est dû. Il convenait à l'état de la perfection, où l'on se voue à l'accomplissement des conseils. C'est pour cela que tout était brûlé; afin qu'à l'instar de l'animal qui, tout entier transformé en vapeur, s'élevait vers le ciel, de même il fût signifié que tout l'homme et tout ce qui est à lui est soumis au domaine de Dieu et doit lui être offert. — Un autre sacrifice était le sacrifice *pour le péché*. Il était offert à Dieu pour obtenir la rémission des péchés. Il convenait à l'état des pénitents, qui satisfont pour leurs péchés. On faisait de ce sacrifice deux parts : l'une était consumée par le feu; l'autre était réservée pour l'usage des prêtres. Et c'était pour signifier que l'expiation des péchés vient de Dieu par le ministère des prêtres. Il n'y avait d'exception que si le sacrifice était offert pour le péché de tout le peuple, ou spécialement pour le péché du prêtre. Dans ce cas, en effet, on consumait le tout. Car il ne fallait pas que fussent attribuées à l'usage des prêtres les victimes offertes pour leur péché, afin qu'il ne restât rien du péché en eux. D'ailleurs, ce n'eût pas été une satisfaction pour le péché; car si la victime était retournée à l'usage de ceux pour lesquels on l'offrait, c'eût été comme si elle n'eût pas été offerte. — Le troisième genre de sacrifices était appelé du nom de *sacrifices pacifiques*. Ces sacrifices étaient offerts à Dieu, soit comme actions de grâces, soit pour le salut et la prospérité de ceux qui les offraient, en raison d'un bienfait reçu ou attendu. Il convient à l'état de ceux qui progressent dans l'accomplissement des commandements. Ces sacrifices se

divisaient en trois parts : l'une était consumée en l'honneur de Dieu; l'autre était réservée pour l'usage des prêtres; la troisième, pour l'usage de ceux qui offraient le sacrifice; pour signifier que le salut de l'homme vient de Dieu, par l'entremise des ministres, mais avec la coopération des hommes eux-mêmes qui doivent être sauvés ».

« Toutefois, il y avait ceci qui était observé d'une manière générale, savoir que le sang et la graisse n'étaient point réservés ni pour l'usage des prêtres, ni pour l'usage de ceux qui offraient le sacrifice, mais le sang était répandu sur les parois de l'autel, et la graisse était brûlée au feu ». Et de cela nous pouvons donner plusieurs raisons. — « Une première raison était pour exclure l'idolâtrie; c'est qu'en effet les idolâtres buvaient le sang des victimes et en mangeaient la graisse, selon cette parole du *Deutéronome,* ch. XXXII (v. 38) : *Ils mangeaient la graisse des victimes, et ils buvaient le vin de leurs libations.* — Une seconde raison était en vue de la formation de la vie humaine. L'usage du sang leur était défendu, afin qu'ils eussent horreur de répandre le sang humain; auquel sens il est dit dans la *Genèse,* ch. IX (v. 4 et suiv.) : *Vous ne mangerez point de chair avec son sang; et le sang de vos âmes* » de vos vies, « *j'en demanderai compte.* Quant à la graisse, il leur était défendu d'en manger pour éviter la luxure; et c'est pour cela qu'il est dit dans Ézéchiel » par mode de reproche, « ch. XXXIV (v. 3) : *Ce qui était gras, vous le tuiez.* — Une quatrième raison était l'honneur de Dieu. C'est qu'en effet le sang est tout ce qu'il y a de plus nécessaire à la vie » de l'animal, « auquel titre il est dit que l'âme » ou la vie « est dans le sang (*Lévitique,* ch. XVII, v. 11, 14); la graisse, de son côté, montre l'abondance de l'aliment ou de la nutrition. Et voilà pourquoi, à l'effet de montrer que de Dieu nous vient la vie et toute abondance dans l'ordre des biens, en l'honneur de Dieu le sang était répandu et la graisse brûlée. — Une quatrième raison », d'ordre mystique, celle-là, « était pour figurer l'effusion du sang du Christ et l'abondance de sa charité qui l'a fait se livrer à Dieu pour nous ».

« Que si des victimes pacifiques on réservait la poitrine et l'épaule droite pour l'usage du prêtre, c'est qu'il fallait exclure

une certaine espèce de divination appelée du nom de *spatulomancie*, qui consistait à deviner l'avenir dans l'épaule (en latin, *spatulum*) de l'animal, ou dans l'os de sa poitrine. Et c'est pour cela que ces parties étaient soustraites à ceux qui offraient les victimes. — Par là, ajoute saint Thomas, était signifié aussi, que le prêtre doit avoir la sagesse du cœur pour instruire le peuple, ce que signifiait la poitrine qui couvre le cœur; et aussi la force à l'effet de soutenir ceux qui défaillent, chose que signifiait l'épaule droite ».

L'*ad nonum* explique que « l'holocauste était le plus parfait de tous les sacrifices; et c'est pour cela qu'on n'offrait comme holocauste que les animaux mâles; car la femelle est un animal imparfait. — L'offrande des tourterelles et des colombes était motivée par la pauvreté de ceux qui les offraient et qui n'avaient point d'autres animaux qu'ils pussent offrir. Et parce que les victimes pacifiques étaient offertes de plein gré, nul n'étant contraint de les offrir à moins qu'il le fît spontanément; à cause de cela, ces sortes d'oiseaux n'étaient point offerts comme victimes pacifiques, mais comme holocaustes ou comme victimes pour le péché, que l'on était tenu d'offrir en certaines circonstances ». Et saint Thomas d'ajouter cette réflexion exquise : « Il y a encore que ces sortes d'oiseaux, parce qu'ils volent haut, conviennent à la perfection des holocaustes; ils conviennent aussi aux sacrifices pour le péché, parce que leur chant est un gémissement ».

L'*ad decimum* précise que « parmi tous les sacrifices, l'holocauste était le premier; parce qu'il était tout entier consumé en l'honneur de Dieu, et qu'on n'en réservait aucune part à l'usage des hommes. — Le sacrifice pour le péché venait, comme sainteté, au second rang; parce qu'on n'y participait que dans l'atrium du temple, et les prêtres seuls, et le jour même du sacrifice. — En troisième lieu, venaient les victimes pacifiques offertes en actions de grâces, auxquelles on participait le jour même, mais dans toute la ville de Jérusalem. — Une quatrième place était assignée aux victimes pacifiques provenant d'un vœu : leurs chairs pouvaient être conservées jusqu'au lendemain. — Et la raison de cet ordre était que l'homme est surtout obligé à Dieu

pour sa majesté; puis, en raison de l'offense commise; troisièmement, pour les bienfaits qu'il en a déjà reçus; et enfin, pour les bienfaits qu'il en espère ». — On remarquera, dans ces quatre raisons données ici par le saint Docteur, les quatre fins du sacrifice.

L'*ad undecimum* fait observer que « les péchés s'aggravent de l'état de celui qui pèche, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 73, art. 10). Et c'est pour cela qu'il était ordonné d'offrir une autre victime pour le péché du prêtre, une autre victime pour celui du prince, et une autre pour le péché des personnes privées. Or, *il y a lieu de remarquer,* selon que l'observe Rabbi Moïse (Part. III, ch. XLVI), *que plus le péché était grave,* plus était *vile l'espèce de l'animal que l'on offrait pour lui. C'est ainsi que la chèvre, animal très vil, était offerte pour l'idolâtrie, péché souverainement grave; pour l'ignorance du prêtre, était offert le veau; pour celle du prince, le bouc* ».

L'*ad duodecimum* déclare que « la loi, dans les sacrifices, voulut pourvoir à la pauvreté de ceux qui les offraient : en telle sorte que celui qui ne pouvait pas offrir un quadrupède, devait offrir, au moins, un oiseau; et s'il n'en avait point, offrir, au moins, du pain; que si encore il ne pouvait pas en avoir, offrir, au moins, de la farine ou des épis ». — Voilà pour le sens littéral. Mais « il y avait aussi une cause figurative; et c'était que le pain signifiait le Christ, vrai *pain de vie,* comme il est dit en saint Jean, ch. VI (v. 51, 61) : lequel se trouvait, comme dans l'épi, durant la loi de nature, dans la foi des Pères; par mode de farine, dans la doctrine de la loi et des prophètes; par mode de pain formé, après l'assomption de l'humanité : cuit par le feu, c'est-à-dire formé par l'Esprit-Saint, dans le four mystique du sein virginal; Il fut aussi comme cuit dans la poêle, par les fatigues qu'Il endura dans le monde; et, sur la croix, Il fut en quelque sorte tordu et brûlé comme sur un gril ». — Quelle délicieuse explication mystique!

L'*ad decimum tertium* ramène aux cinq choses mentionnées dans l'objection « tout ce qui est un fruit de la terre et peut servir à l'homme : ou bien », en effet, c'est « à titre de nourriture; et de ces choses, l'on offrait le pain; ou bien à titre de

boisson; et de ce chef, l'on offrait le vin; ou à titre de condiment : et de ces choses, l'on offrait l'huile et le sel ; ou par mode de remède, et de ce chef, l'on offrait l'encens, qui est aromatique et réconfortant. — Au point de vue mystique, le pain figurait la chair du Christ; le vin, son sang, qui nous a rachetés; l'huile, sa grâce; le sel, sa science; l'encens, sa prière ».

L'*ad decimum quartum* répond que « le miel n'était pas offert dans les sacrifices du vrai Dieu, soit parce qu'il avait coutume d'être offert dans les sacrifices des idoles, soit aussi pour exclure toute douceur charnelle et tout plaisir voluptueux de ceux qui se proposent d'offrir à Dieu des sacrifices. — Quant au ferment ou au levain, on ne l'offrait point, à l'effet d'exclure la corruption; et peut-être aussi, parce qu'on avait coutume de l'offrir dans les sacrifices des idoles. — Mais le sel était offert, parce qu'il empêche la corruption et la décomposition, et que les sacrifices du vrai Dieu doivent être sans corruption; de même aussi, parce que dans le sel est signifiée la discrétion de la sagesse, ou encore la mortification de la chair. — Quant à l'encens, il était offert pour signifier la dévotion de l'esprit, nécessaire à tous ceux qui offrent des sacrifices, ou aussi le parfum d'une bonne réputation; car l'encens est gras et odoriférant. Et parce que le sacrifice de jalousie ne procédait point de la dévotion, mais plutôt du soupçon, à cause de cela on n'y offrait point d'encens », comme on le voit au livre des *Nombres*, ch. v, v. 14, 15, où il est dit : *le mari saisi d'un esprit de jalousie portera son offrande : un dizième d'épha de farine d'orge; il n'y versera pas d'huile et n'y mettra pas d'encens, car c'est une oblation de jalousie.*

Saint Thomas nous a montré comment les préceptes cérémoniels relatifs aux sacrifices avaient une raison soit littérale soit mystique. Il va nous montrer maintenant la raison ou plutôt les raisons des préceptes cérémoniels relatifs aux choses sacrées.

Article IV.

Si l'on peut assigner une raison suffisante des cérémonies qui ont trait aux choses sacrées?

Par *cérémonies ayant trait aux choses sacrées*, nous devons entendre ici toutes les prescriptions formulées dans l'ancienne loi par rapport au tabernacle ou au temple et à ce qu'ils renfermaient, ou encore par rapport aux solennités qui se célébraient durant l'année. Cf. *Exode*, ch. xxv et suiv.; IIIe livre des *Rois*, ch. v et suiv.; IIe livre des *Paralipomènes*, ch. ii et suiv.; ép. *aux Hébreux*, ch. ix.

Dix objections, qui nous vaudront des réponses du plus haut intérêt, veulent prouver qu'« il n'est point possible d'assigner une raison suffisante des cérémonies de l'ancienne loi ayant trait aux choses sacrées ».

La première cite « saint Paul », qui « dit, dans le livre des *Actes*, ch. xvii (v. 24) », s'adressant aux Athéniens de l'Aréopage : « *Le Dieu qui a fait le monde et tout ce qu'il renferme, Lui, qui est le Seigneur du ciel et de la terre, n'habite point dans des temples faits de main d'homme*. C'est donc mal à propos que dans l'ancienne loi fut institué le tabernacle ou le temple pour le culte de Dieu ».

La seconde objection dit que « l'état de l'ancienne loi ne fut changé que par le Christ. Puis donc que le tabernacle désignait l'état de l'ancienne loi, il n'aurait pas dû être changé par la construction d'un temple ».

La troisième objection déclare que « la loi divine doit pardessus tout amener des hommes au culte de Dieu. Or, l'augmentation du culte de Dieu demande qu'il soit fait de nombreux autels et des temples nombreux, comme nous le voyons dans la loi nouvelle. Il semble donc que même dans l'ancienne loi, il n'aurait point fallu qu'il n'y eût qu'un seul temple ou un seul tabernacle, mais plusieurs en grand nombre ».

La quatrième objection fait observer que « le tabernacle, ou le temple, était ordonné au culte de Dieu. Or, en Dieu, ce qu'il

faut honorer par-dessus tout, c'est son unité et sa simplicité. Donc il n'aurait point fallu que le tabernacle ou le temple fussent divisés par certains voiles ».

La cinquième objection remarque, arguant dans le sens de la cosmologie aristotélicienne, que « la vertu du Premier Moteur, qui est Dieu, apparaît d'abord du côté de l'orient, parce que c'est de ce côté que commence le mouvement. Or, le temple fut institué pour adorer Dieu. Donc il aurait dû être tourné du côté de l'orient plutôt que du côté de l'occident.

La sixième objection rappelle que « dans l'*Exode*, au chapitre xx (v. 4), le Seigneur ordonne de *ne point faire d'image taillée ni aucune figure*. C'est donc mal à propos que dans le tabernacle ou dans le temple se trouvaient sculptées les images des chérubins. Pareillement aussi l'arche, le propitiatoire, le chandelier, la table, et les deux autels semblent s'être trouvés là sans cause raisonnable ».

La septième objection en appelle aussi à ce que « le Seigneur prescrit, dans l'*Exode*, ch. xx (v. 24) : *Vous me ferez un autel de terre;* et, plus loin (v. 26) : *Tu ne monteras point par des degrés à mon autel.* C'est donc mal à propos qu'il est ordonné ensuite qu'un autel soit fait de bois revêtu d'or ou d'airain et d'une telle hauteur qu'on ne pouvait y monter que par des degrés. Il est dit, en effet, dans l'*Exode*, ch. xxvii (v. 1 et suiv.) : *Tu feras l'autel en bois d'acacia; sa longueur sera de cinq coudées et sa largeur aussi de cinq coudées; sa hauteur sera de trois coudées; et tu le revêtiras d'airain.* Et, dans l'*Exode*, ch. xxx (v. 1 et suiv.) : *Tu feras un autel pour faire fumer l'encens; tu le feras de bois d'acacia; et tu le revêtiras de l'or le plus pur* ».

La huitième objection dit que « dans les œuvres de Dieu, il ne doit y avoir rien de superflu; car, même dans les œuvres de la nature, le superflu ne se trouve point. Or, pour un tabernacle, ou pour une maison, il suffit d'un couvert. C'est donc mal à propos que de multiples couvertures furent déterminées pour le tabernacle, savoir : des tentures de lin retors, des tentures de poil de chèvre, une couverture en peaux de béliers teintes de rouge, et une couverture en peaux de veaux marins ».

La neuvième objection déclare que « la consécration extérieure signifie la sainteté du dedans qui a pour sujet l'âme raisonnable. C'est donc sans raison que le tabernacle et ses vases étaient consacrés, puisqu'ils étaient des corps inanimés ».

La dixième objection, relative aux solennités, ou aux jours de fêtes, remarque qu' « il est dit dans le psaume XXXIII (v. 2) : *Je bénirai le Seigneur en tout temps; sa louange sera perpétuellement dans ma bouche.* Puis donc que les solennités sont instituées pour louer Dieu » [on remarquera, en passant, cette belle notion de la solennité religieuse], « il s'ensuit qu'il n'était pas à propos que fussent déterminés certains jours » spéciaux, à l'exclusion des autres, « pour célébrer les solennités ».

« Par où l'on voit que les cérémonies relatives aux choses sacrées n'avaient point de causes ou de raisons qui les justifient ».

L'argument *sed contra* en appelle à « l'Apôtre », qui « dit, dans l'épître *aux Hébreux*, ch. VIII (v. 4 et suiv.), que *ceux qui offrent des oblations selon la loi célèbrent un culte qui n'est qu'une image et une ombre des choses célestes, comme Moïse en fut averti, quand il dut construire le tabernacle : Aie soin, dit le Seigneur, de tout faire selon le modèle qui t'a été montré sur la montagne.* Or, il n'y a rien de plus raisonnable que ce qui reproduit l'image des choses célestes. Donc les rites cérémoniels relatifs aux choses sacrées avaient une cause raisonnable ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de ce principe, que « tout le culte extérieur de Dieu est ordonné principalement à faire que les hommes aient Dieu en souverain respect. Or, le cœur de l'homme a ceci de particulier, qu'il révère moins les choses communes et qui ne se distinguent point des autres; les choses, au contraire, qui se distinguent des autres par quelque marque d'excellence, deviennent pour lui un objet d'admiration et de respect. Et de là vient », poursuit saint Thomas, dans une remarque qu'on ne saurait trop souligner, en temps de démocratie à outrance, où, pour satisfaire les instincts de basse jalousie populaire, on s'applique, avec une sorte de frénésie, à tout niveler par en bas, — « que, même parmi les hommes, la coutume a prévalu de faire que les rois et les princes, qu'il faut que leurs sujets révèrent, soient ornés d'habits plus

précieux et possèdent aussi des habitations plus vastes et plus belles. — Aussi bien, est-ce pour cela qu'il fallait que des temps spéciaux, et une habitation spéciale, et des vases spéciaux, et des ministres spéciaux fussent ordonnés au culte de Dieu, afin que par là les esprits des hommes fussent amenés à un plus grand respect pour Dieu ». — Retenons également cette belle conclusion de saint Thomas, pour faire taire l'objection si peu raisonnable de ceux qui seraient portés à trouver qu'il y a trop d'éclat et de magnifiance dans le culte extérieur de l'Église catholique. De telles plaintes ou de tels murmures s'inspirent moins des motifs de scandale pharisaïque trop souvent invoqués, que du peu de zèle pour la gloire de Dieu et même du peu d'amour pour le vrai bien des hommes, qui doivent être amenés à Dieu par ces magnifiances du culte extérieur.

Saint Thomas ajoute, en finissant, que « d'ailleurs, l'état de l'ancienne loi, ainsi qu'il a été dit (art. 2; q. 100, art. 12; q. 101, art. 2), avait été institué pour figurer le mystère du Christ. Or, ce qui doit figurer une autre chose doit être lui-même quelque chose de déterminé, afin d'en porter quelque similitude. Et voilà pourquoi, de ce chef encore, il fallait que certaines choses spéciales fussent observées en ce qui était du culte de Dieu ».

L'*ad primum* fait observer que « le culte de Dieu comprend deux choses; savoir : Dieu, à qui il s'adresse; et les hommes qui le rendent. Si donc il s'agit de Dieu Lui-même à qui le culte est rendu, Il n'est enfermé par aucun lieu corporel. Aussi bien n'est-ce point pour Lui qu'il fallait qu'on fît un tabernacle ou un temple. Mais les hommes qui devaient rendre ce culte sont des êtres corporels. Et c'est pour eux qu'il fallait que fût institué un tabernacle spécial ou un temple destiné au culte de Dieu. Il le fallait pour deux raisons. D'abord, afin que se rassemblant en ce lieu avec cette pensée, qu'il était député au culte de Dieu, ils approchassent avec un plus grand respect. Et aussi, afin que par la disposition d'un tel temple ou d'un tel tabernacle fussent signifiées certaines choses ayant trait à la divinité ou à l'humanité du Christ ». - La première raison est d'ordre littéral; la seconde est aussi d'ordre mystique ou figuratif. La raison littérale se trouve confirmée par ce que « Salomon

dit dans le troisième livre des *Rois*, ch. VIII (v. 27) : *Si le ciel et les cieux des cieux ne peuvent point vous contenir, combien moins cette maison que je vous ai bâtie!* Et après, il ajoute (v. 29 et suiv.) : *Que vos yeux soient ouverts sur cette maison dont vous avez dit : Là sera mon nom. Puissiez-vous y écouter la supplication de votre serviteur et de votre peuple Israël.* Par où l'on voit que la maison du sanctuaire ne fut pas instituée pour contenir Dieu, comme si Dieu y habitait renfermé en un lieu, mais pour que *le nom de Dieu y habitât*, c'est-à-dire afin que la connaissance de Dieu s'y manifestât par certaines choses qu'on y faisait ou qu'on y disait; et aussi afin que la révérence du lieu rendît plus dignes d'être exaucées, en raison de la dévotion plus grande qu'on y aurait, les prières qu'on y ferait ».

L'*ad secundum* répond que « l'état de l'ancienne loi ne fut point changé, avant le Christ, quant à l'accomplissement ou à l'achèvement de la loi qui ne s'est fait que par le Christ; toutefois, il a été changé quant à la condition du peuple qui était sous la loi. C'est ainsi que d'abord le peuple fut dans le désert, n'ayant pas de demeure fixe; puis, ils eurent diverses guerres avec les peuples voisins; enfin, au temps de David et de Salomon, ce peuple se trouva dans un repos parfait. Or, c'est alors que fut pour la première fois édifié le temple, dans le lieu qu'avait désigné Abraham, sur l'indication divine, comme le lieu où il fallait immoler. Il est dit, en effet, dans la *Genèse*, ch. XXII (v. 2) que le Seigneur ordonna à Abraham de lui *offrir son fils en holocauste sur l'une des montagnes qu'Il lui montrerait.* Et après (v. 14), il est dit qu'*il appela ce lieu : Le Seigneur voit*, comme pour marquer que dans les prévisions divines ce lieu avait été choisi pour le lieu du culte divin. Aussi bien est-il dit dans le *Deutéronome*, ch. XII (v. 5 et suiv.) : *Vous viendrez au lieu qu'aura choisi le Seigneur votre Dieu, et c'est là que vous offrirez vos holocaustes et vos victimes.* — D'autre part, ce lieu ne devait point être désigné pour l'édification du temple, avant le temps que nous venons de préciser », c'est-à-dire avant le temps de David et de Salomon, « pour trois raisons, que donne Rabbi Moïse (IIIe partie, ch. XLV) : premièrement, afin que les nations ne vinssent pas à s'approprier ce lieu; secondement, pour

qu'elles ne travaillassent point à le détruire; troisièmement, de peur que chacune des tribus ne voulût avoir ce lieu en partage et que de là ne sortissent des contestations et des querelles. C'est aussi pour cela que le temple ne fut pas édifié avant que le peuple n'eût un roi, capable d'apaiser ces sortes de litiges. Jusque-là, au culte de Dieu était ordonné le tabernacle pouvant être transporté en divers lieux, comme n'existant pas encore de lieu déterminé pour le culte divin. Et telle est, observe saint Thomas, la raison littérale de la diversité du tabernacle et du temple ».

Le saint Docteur ajoute qu' « on peut assigner comme raison figurative, que par ces deux choses était signifié un double état. Le tabernacle, en effet, qui était muable, signifiait l'état de la vie présente qui est changeant. Le temple, au contraire, qui était fixe et stable, signifiait l'état de la vie future qui est totalement invariable. Et c'est pour cela qu'il est dit que dans la construction du temple il ne fut entendu aucun bruit de marteau ou de hache, pour signifier que toute rumeur de perturbution sera éloignée de l'état futur ». Cette première raison mystique est vraiment très objective et très belle. Elle est d'ordre anagogique. Saint Thomas en donne une seconde d'ordre allégorique qui est également très fondée. « On peut dire, déclare le saint Docteur, que par le tabernacle était signifié aussi l'état de la loi ancienne; et par le temple que Salomon édifia, l'état de la nouvelle. Et c'est pour cela qu'à la construction du tabernacle ne travaillèrent que les seuls Juifs, tandis que pour la construction du temple, même les gentils y coopérèrent, savoir ceux de Tyr et de Sidon ».

L'*ad tertium* dit que « s'il n'y eut », dans l'ancienne loi, « qu'un seul temple ou qu'un seul tabernacle, on en peut assigner la raison littérale et la raison figurative. — La raison littérale, fut la nécessité d'exclure l'idolâtrie. C'est qu'en effet, les gentils édifiaient divers temples aux divers dieux » : il y avait un temple pour chaque divinité, comme on devait le voir spécialement chez les Grecs et les Romains, où chaque dieu avait son temple : temple de Jupiter, d'Apollon, de Diane, etc. « Aussi bien, pour que fût affermie dans l'esprit des hommes la foi en l'unité divine,

Dieu voulut qu'on ne lui offrît des sacrifices qu'en un seul lieu. Il y avait aussi qu'il fallait montrer que le culte corporel n'était point pour lui-même accepté de Dieu; et voilà pourquoi les hommes de l'ancien peuple étaient empêchés d'offrir leurs sacrifices indistinctement et partout. Le culte de la loi nouvelle, au contraire, qui, dans son sacrifice, contient la grâce spirituelle, est par lui-même agréable à Dieu; et c'est pour cela que la multiplication des autels et des temples existe dans la loi nouvelle. Que s'il s'agit du culte spirituel de Dieu, consistant », pour l'ancien peuple, « dans la doctrine de la loi et des prophètes, il y avait, même sous la loi ancienne, divers lieux déterminés, où le peuple s'assemblait pour louer Dieu, et qu'on nommait synagogues; comme maintenant, du reste, on appelle églises, les lieux où le peuple chrétien s'assemble pour louer Dieu. En telle sorte que notre église a pris la place tout à la fois et du temple et de la synagogue. Et cela, parce que le sacrifice de l'Église est spirituel; aussi bien n'y a-t-il plus à distinguer, chez nous, le lieu du sacrifice et le lieu de la doctrine ». — Voilà donc pour la raison littérale. — « Quant à la raison figurative, elle a pu être le dessein de signifier l'unité de l'Eglise, soit militante », symbolisée par le tabernacle, « soit triomphante », symbolisée par le temple, ainsi qu'il a été dit à l'*ad secundum*.

L'*ad quartum* va nous donner une explication lumineuse et magnifique, soit au point de vue littéral, soit au point de vue mystique, des diverses parties que séparaient, dans l'ancien temple ou l'ancien tabernacle, les voiles dont parlait l'objection. — « De même, observe saint Thomas, que dans l'unité du temple, ou du tabernacle, était représentée l'unité de Dieu, ou l'unité de l'Eglise; de même, dans la distinction du tabernacle, ou du temple, était représentée la distinction des choses qui sont au-dessous de Dieu et qui nous conduisent à l'honorer. — Or, le tabernacle était distingué en deux parties : l'une, appelée le *Saint des saints*, qui était à l'occident; l'autre, appelée le *Saint*, qui était à l'orient. De plus, en avant du tabernacle, se trouvait l'atrium. — Cette distinction avait une double raison » : l'une, qui est d'ordre littéral; l'autre, qui est figurative ou mystique.

« La première », d'ordre littéral, « se tire de ce que le taber-

nacle était ordonné au culte de Dieu. A ce titre, en effet, la distinction du tabernacle figurait les diverses parties du monde. Car cette partie qui est appelée le Saint des saints figurait la partie supérieure du monde, composée des substances spirituelles; et cette autre partie qu'on appelle le Saint, exprimait le monde corporel. C'est pour cela que le Saint était séparé du Saint des saints par un voile que distinguaient quatre couleurs (*Exode,* ch. XXVI, v. 31), symbole des quatre éléments. Ces couleurs étaient celle du lin retors, symbolisant la terre, car le lin vient de la terre; la pourpre écarlate, symbole de l'eau, parce que la couleur rouge était tirée de certains coquillages venant de la mer; la pourpre violette, symbole de l'air, parce qu'elle en avait la couleur; et le cramoisi, symbole du feu. Et la raison de ce voile symbolique était que la matière des quatre éléments », en comprenant par là, comme le fait le vulgaire, tout l'ensemble des corps, « est comme l'obstacle qui nous voile et nous empêche de voir les substances incorporelles. Aussi bien, dans l'intérieur du tabernacle, c'est-à-dire dans le Saint des saints, entrait seul le souverain Prêtre, et une seule fois dans l'année, comme pour signifier que la perfection dernière de l'homme consiste à être introduit dans le monde des esprits; et dans le tabernacle extérieur, c'est-à-dire dans le Saint, entraient les prêtres, chaque jour, mais non le peuple, qui n'avait accès que dans l'atrium : parce que le peuple peut saisir les corps eux-mêmes, mais non leurs raisons intimes qu'atteignent seuls les sages au moyen de l'étude ». Telle est l'explication, vraiment exquise, d'ordre littéral.

« Dans l'ordre de la raison figurative, le tabernacle extérieur, appelé le Saint, signifiait l'état de l'ancienne loi, comme le dit l'Apôtre, dans son épître *aux Hébreux*, ch. IX (v. 6 et suiv.), parce que dans ce tabernacle *entraient les prêtres en tout temps pour y accomplir le service du culte.* Par le tabernacle intérieur, appelé le Saint des saints, était signifiée la gloire du ciel; ou aussi l'état spirituel de la nouvelle loi, qui est comme le commencement de la gloire future. Et le fait que le Christ seul nous introduit dans cet état, était symbolisé par cela même que seul le souverain Prêtre une fois l'an pénétrait dans le Saint des saints. Quant au voile, il figurait que dans les anciens sacrifices étaient

cachés les sacrifices spirituels. Et si ce voile était orné de quatre couleurs, par le lin retors il signifiait la pureté de la chair; par la pourpre écarlate, les tortures que les saints ont endurées pour Dieu; par le cramoisi, la double charité de Dieu et du prochain; par la pourpre violette, la méditation des choses du ciel. — D'autre part, dans l'état de l'ancienne loi, autre était la situation du peuple; et autre, la situation des prêtres. Le peuple, en effet, voyait en eux-mêmes, les sacrifices corporels qui étaient offerts dans l'atrium. Les prêtres considéraient en plus la raison de ces sacrifices; car ils avaient une foi plus explicite des mystères du Christ. Et voilà pourquoi ils entraient dans le tabernacle extérieur, qui était séparé de l'atrium par un voile, comme pour marquer que certaines choses étaient voilées pour le peuple, en ce qui est du mystère du Christ, lesquelles étaient connues des prêtres : non pas, toutefois, qu'elles leur fussent pleinement révélées comme ce devait l'être plus tard dans le Nouveau Testament, ainsi qu'il est dit dans l'épître *aux Éphésiens*, ch. III (v. 3).

L'*ad quintum* donne, comme raison d'ordre littéral, que « l'adoration vers l'occident fut introduite, dans la loi, pour exclure l'idolâtrie; car tous les gentils, en signe de révérence pour le soleil, se tournaient vers l'orient. Aussi bien est-il dit, dans *Ézéchiel*, ch. VIII (v. 16) », par mode d'improbation ou d'objurration, contre des Juifs prévaricateurs, « que certains *avaient le dos tourné au temple du Seigneur et le visage vers l'orient, adorant le soleil à son lever*. C'est pour exclure cela que le tabernacle avait le Saint des saints à l'occident, obligeant ainsi les Juifs à se prosterner, dans leurs adorations, du côté de l'occident ». — Saint Thomas ajoute ensuite qu'« on peut donner encore, comme raison figurative, que tout l'état du premier tabernacle était ordonné à figurer la mort du Christ, symbolisée par le couchant, selon cette parole du psaume LXVII (v. 5) : *Celui qui monte du couchant : le Seigneur est son nom!* ».

L'*ad sextum*, dans une réponse particulièrement étendue et importante, va légitimer « la présence des choses qui étaient contenues dans le tabernacle »; et saint Thomas nous avertit que la présence de ces choses « peut avoir une explication littérale et une explication figurative. — La raison littérale se tire du

rapport de ces choses au culte divin. Et parce que nous avons dit que par le tabernacle intérieur, ou le Saint des saints, était signifié le monde supérieur des substances spirituelles, à cause de cela, dans ce tabernacle, trois choses étaient contenues; savoir : *l'arche d'alliance, où était l'urne d'or renfermant la manne, puis la verge d'Aaron qui avait fleuri, puis les tables* sur lesquelles étaient écrits les préceptes de la loi », comme on le voit par l'épître *aux Hébreux*, ch. IX (v. 4). — « L'arche était placée entre les deux chérubins qui se faisaient face l'un à l'autre. Et au-dessus de l'arche était une certaine table appelée *propitiatoire*, placée au-dessus des ailes des chérubins, portée en quelque sorte par eux, comme pour signifier que cette table était le trône de Dieu. C'est pour cela qu'on l'appelait du nom de propitiatoire, symbolisant que, de là, Dieu se rendait propice au peuple, quand le souverain Prêtre venait le supplier. Aussi bien était-elle portée par les chérubins, qui étaient comme en service auprès de Dieu. Quant à l'arche du testament, elle était comme l'escabeau de Celui qui était assis sur le propitiatoire ». C'était, on le voit, sous forme de symbole, une image aussi expressive que possible de la présence de Dieu dans le Saint des saints, entouré de ses anges, et maître absolu de toutes choses. Et c'est ce que nous explique, immédiatement après, saint Thomas, en une page de très haute interprétation scripturaire, faite tout ensemble de lumineuse philosophie et de théologie radieuse. — « Par ces trois choses, nous dit-il, étaient signifiées trois choses qui se trouvent dans le monde transcendant et divin. — D'abord, Dieu Lui-même, qui est au-dessus de tout et incompréhensible à toute créature. Et c'est pour cela, qu'il n'y avait aucune image « ou figure sensible « qui le représentât Lui-même; à l'effet de marquer qu'Il est invisible. Mais on y voyait comme une figure de son trône; pour marquer que la créature peut être saisie par nous et qu'elle est placée au-dessous de Dieu, comme le siège est au-dessous de celui qui s'y trouve assis. — Il y a aussi, dans ce monde d'en haut, les substances spirituelles, que nous nommons les anges. Ils étaient désignés par les deux chérubins ; qui se faisaient face, pour marquer la concorde parfaite régnant parmi eux, selon cette parole du livre de *Job*, ch. XXV (v. 2) : *Il fait régner la paix dans ses hautes*

demeures. De même, ils étaient deux, et non un seul, pour marquer la multitude des esprits célestes et exclure tout culte à leur endroit de la part de ceux à qui il était prescrit de n'adorer qu'un seul Dieu. — Dans le monde intelligible, se trouvent aussi les raisons de toutes les choses qui s'accomplissent dans notre monde; et ces raisons s'y trouvent en quelque sorte renfermées, comme les raisons des effets sont renfermées dans leurs causes et les raisons des œuvres d'art dans la personne de l'artiste. Ceci était signifié par l'arche, laquelle représentait, par les trois choses quelle contenait, les trois biens principaux qui existent dans les choses humaines; savoir : la sagesse, représentée par les tables du testament; le pouvoir de régir, que représentait la verge d'Aaron; la vie, que représentait la manne, soutien de la vie dans le désert. On peut dire aussi que par ces trois choses étaient signifiés les trois » principaux « attributs de Dieu : la sagesse, représéntée dans les tables; la puissance, dans la verge; la bonté, dans la manne, soit en raison de sa douceur, soit parce qu'elle avait été donnée au peuple en vertu de la miséricorde divine, et c'est aussi en souvenir de la divine miséricorde qu'elle était conservée. — Ces trois choses » contenues dans l'arche et ce qu'elles symbolisaient « ont été figurées aussi dans la » fameuse « vision d'Isaïe (ch. VI). Car il vit le Seigneur assis sur un trône haut et élevé; et les séraphins, qui l'assistaient; et la maison » ou le temple « que remplissait la gloire de Dieu. Ce qui faisait dire aux séraphins : *Toute la terre est remplie de sa gloire!* — Et l'on voit par là que les séraphins » ou les chérubins « n'étaient point mis » dans le Saint des saints pour qu'on leur rende un culte », comme le supposait à tort l'objection, « et cela était, en effet, défendu par le premier précepte de la loi; mais en signe de ministère » ou de service, rendu par les esprits bienheureux au souverain Seigneur et maître de toutes choses, « comme il a été dit ». — Voilà donc l'explication littérale de ce qui était contenu dans le tabernacle intérieur ou dans le Saint des saints.

« Dans le tabernacle extérieur, qui signifiait le siècle présent » ou le monde de la vie présente, « étaient aussi contenues trois choses; savoir : *l'autel des parfums*, qui était directement en

face de l'arche », devant le voile qui cachait le Saint des saints; « *la table des pains de proposition*, sur laquelle douze pains étaient placés, et qui se trouvait du côté du nord; *le chandelier*, placé du côté du midi. — Ces trois choses paraissent correspondre aux trois choses qui étaient dans l'arche, ayant le même sens symbolique, mais d'une façon plus manifeste. Il faut, en effet, que les raisons des choses », symbolisées, par ce qui était contenu dans l'arche, comme étant renfermées dans la connaissance du monde supérieur, « soient amenées à un mode d'être extérieur plus manifeste » ou moins caché « que n'est leur mode d'être dans la connaissance de Dieu ou des anges, « pour qu'elles puissent être connues des hommes sages, représentés par les prêtres qui entraient dans le tabernacle. — C'est ainsi que dans le candélabre, était représentée, comme en un signe sensible, la sagesse, qui se trouvait exprimée, sur les tables, en signes » ou paroles « intelligibles. — Par l'autel des parfums était signifié l'office des prêtres, dont le propre était de ramener le peuple à Dieu; et cela aussi était signifié par la verge d'Aaron. Sur cet autel, en effet, était brûlé un parfum d'agréable odeur, signifiant la sainteté du peuple agréable au cœur de Dieu; car il est dit dans l'*Apocalypse*, ch. VIII (v. 3), que par la fumée des parfums, étaient signifiées les justifications » ou les œuvres justes « des saints (Cf. *Apocalypse*, ch. XIX, v. 8). Et c'est fort à propos que la dignité sacerdotale était symbolisée, dans l'arche, par la verge, et dans le tabernacle extérieur, par l'autel des parfums; parce que le prêtre est un médiateur entre Dieu et le peuple, gouvernant le peuple par la puissance divine, que la verge signifie, et offrant à Dieu, comme sur un autel des parfums, le fruit de son gouvernement, c'est-à-dire la sainteté du peuple ». Quelle admirable charte du ministère sacerdotal, tracée en ces quelques mots par notre saint Docteur! — « La table des pains signifiait l'aliment de la vie, comme aussi la manne; mais sous une forme plus commune et plus grossière », selon qu'il convient à la vie présente; « la manne, au contraire, sous une forme plus suave et plus subtile », selon qu'il convient à la vie spirituelle du siècle futur. — Quant à la disposition de ces trois choses, le chandelier, la table, l'autel, « il était à propos que le chandelier fût placé du

côté du midi, et la table du côté du nord; parce que », si l'on fait face à l'orient, d'où vient la lumière et le mouvement sensible des corps célestes, « le midi est la partie du monde qui est à droite, tandis que le nord est à gauche : or, la sagesse et les autres biens spirituels sont chose de droite, tandis que l'aliment temporel est chose de gauche, selon cette parole des *Proverbes*, ch. III (v. 16) : *A sa gauche, les richesses et la gloire.* Quant à la puissance sacerdotale », symbolisée par l'autel des parfums, qui était au milieu, entre le chandelier et la table des pains, « elle est, en effet, elle-même au milieu entre les choses temporelles et la sagesse spirituelle; car c'est par elle que sont communiqués soit la sagesse spirituelle soit les secours d'ordre temporel ».

Cette explication des choses contenues dans le tabernacle extérieur, dont la signification s'harmonisait si bien avec la signification correspondante des choses contenues dans l'arche au milieu du tabernacle intérieur, est une explication littérale, mais d'un ordre particulièrement excellent et relevé. Saint Thomas nous avertit qu' « on peut en assigner une autre encore plus littérale » ou d'un sens plus rapproché du côté matériel de ces objets, et qui rappelle davantage les faits historiques auxquels ils se rapportent. — « Dans l'arche, en effet, étaient contenues les tables de la loi, pour prévenir l'oubli de cette loi. Aussi bien il est dit dans l'*Exode*, ch. XXIV (v. 12) : *Je te donnerai deux tables de pierre et la loi et les commandements que j'ai écrits, afin que tu les enseignes aux enfants d'Israël.* — Quant à la verge d'Aaron, elle était placée là pour empêcher toute dissension du peuple touchant le sacerdoce d'Aaron; et c'est pour cela qu'il est dit, dans le livre des *Nombres*, ch. XVII (v. 10) : *Rapporte la verge d'Aaron dans le tabernacle du témoignage afin qu'elle y soit conservée comme signe des fils rebelles d'Israël.* — Pour la manne, elle était conservée dans l'arche, comme mémorial du bienfait accordé par Dieu aux enfants d'Israël dans le désert; et voilà pourquoi nous lisons dans l'*Exode*, ch. XVI (v. 32) : *Emplis de manne un gomor et qu'on la conserve en vue des générations futures, afin qu'elles sachent de quel pain je vous ai nourris dans le désert.* — Le chandelier était destiné à l'orne-

ment et à l'éclat du tabernacle; car il appartient à la magnificence d'une maison, qu'elle soit bien éclairée. Ce chandelier avait sept branches, d'après le témoignage de Josèphe (*Antiquités*, liv. III, ch. VII et VIII), pour désigner les sept planètes par lesquelles le monde entier était éclairé. C'est aussi pour cela que le chandelier était placé du côté du midi; parce que c'est de ce côté que nous vient la marche des planètes. — L'autel des parfums était institué pour que d'une manière continuelle existât, répandue dans le tabernacle, la fumée d'une odeur agréable : soit par respect pour le tabernacle; soit aussi pour remédier à l'odeur âcre et pénible qui devait provenir de l'effusion du sang et de l'immolation des animaux, car les hommes ont coutume de mépriser, le tenant pour vil, ce qui est d'une odeur désagréable, tandis qu'ils apprécient les choses qui répandent une bonne odeur. — Pour la table des pains, sa place signifiait que les prêtres servant dans le temple devaient trouver dans le temple leur nourriture; et c'est pour cela qu'il n'était permis qu'aux seuls prêtres, comme on le voit en saint Mathieu, ch. XII (v. 4), de manger les douze pains placés sur la table, en souvenir des douze tribus d'Israël. D'autre part, la table des pains n'était point placée au milieu, directement en face du propitiatoire, pour exclure le rite idolâtrique; car les Gentils, dans les fêtes consacrées à la lune, plaçaient la table devant l'idole de la lune, selon cette parole de Jérémie, ch. VII (v. 18) : *Les femmes pétrissent de la pâte, pour faire des gâteaux à la reine du ciel* », c'est-à-dire à la lune.

Nous avons vu les raisons littérales de ce qui était contenu dans le tabernacle intérieur, ou le Saint des saints, et dans le tabernacle extérieur, ou le Saint. Il ne nous reste plus qu'à voir la raison de ce qui était dans l'atrium. « Dans l'atrium, hors du tabernacle, se trouvait l'autel des holocaustes, où l'on offrait à Dieu les sacrifices de ce que le peuple possédait. Et c'est pourquoi, dans l'atrium, pouvait se tenir le peuple qui offrait à Dieu ces sacrifices par les mains des prêtres ». On connaît les beaux vers de notre grand Racine :

Du temple orné partout de festons magnifiques,
Le peuple saint en foule inondait les portiques

Et tous devant l'autel avec ordre introduits,
De leurs champs dans leurs mains portant les nouveaux fruits,
Au Dieu de l'univers consacraient ces prémices;
Les prêtres ne pouvaient suffire aux sacrifices.
(*Athalie*, I, 1).

« Au contraire, pour l'autel intérieur, où étaient offertes à Dieu », non plus les choses extérieures, mais « la dévotion même et la sainteté du peuple, seuls les prêtres, dont le ministère était d'offrir le peuple à Dieu, avaient droit d'accès. — Cet autel, placé hors du tabernacle, dans l'atrium, avait été placé là, pour écarter le culte idolâtrique; car les Gentils plaçaient dans l'intérieur de leurs temples les autels où ils sacrifiaient aux idoles ».

Après avoir assigné les diverses raisons littérales de toutes les choses sacrées dont il vient d'être parlé, saint Thomas passe à la raison figurative et mystique. — La raison figurative de toutes ces choses, nous dit-il, peut être assignée en considérant le rapport du tabernacle au Christ qu'il figurait ». Seulement, le saint Docteur nous avertit que « pour marquer l'imperfection des figures légales, diverses figures avaient été instituées dans le temple à l'effet de représenter le Christ. — Lui-même, en effet, était représenté par le propitiatoire; car *Il est une victime de propitiation pour nos péchés*, selon qu'il est dit dans la première épître de saint Jean, ch. II (v. 2). — Et il était à propos que ce propitiatoire fût porté par les Chérubins; car il est écrit de Lui : *Que tous les anges de Dieu L'adorent!* comme on le voit dans l'épître *aux Hébreux*, ch. I (v. 6). — Lui-même aussi était signifié par l'arche; parce que si l'arche était faite de bois d'acacia, de même le Christ était composé des membres les plus purs. L'arche était toute couverte d'un revêtement d'or; parce que le Christ fut rempli de sagesse et de charité, vertus que l'or symbolisait. Au dedans de l'arche était l'urne d'or, c'est-à-dire la sainte âme » du Christ; « contenant la manne, c'est-à-dire *toute la plénitude de la divinité* (Épître *aux Colossiens*, ch. II, v. 9). Dans l'arche se trouvait aussi la verge » d'Aaron, « c'est-à-dire la puissance sacerdotale; car le Christ *a été fait prêtre pour l'éternité* (*aux Hébreux*, ch. VI, v. 20). De même, se trouvaient là encore les tables du testament, pour signifier que c'est le Christ Lui-même

qui est l'auteur de la loi » nouvelle. — « Pareillement, le Christ était signifié par le chandelier; car Il a dit Lui-même : *Je suis la lumière du monde* (s. Jean, ch. VIII, v. 12); et les sept luminaires représentaient les sept dons du Saint-Esprit » dans l'âme du Christ, rayonnant de là dans l'âme des fidèles. « C'est encore Lui, que signifiait la table des pains, puisqu'Il est l'aliment spirituel, selon cette parole que nous lisons en saint Jean, ch VI (v. 41, 51) : *C'est moi qui suis le pain vivant;* et les douze pains signifiaient les douze Apôtres ou leur doctrine. On peut dire aussi que le chandelier et la table symbolisaient la doctrine et la foi de l'Église, qui éclaire et réconforte spirituellement. — Enfin c'était encore le Christ que signifiaient les deux autels des holocaustes et des parfums, car c'est par Lui que nous devons offrir à Dieu tous nos actes de vertu : soit qu'il s'agisse de ceux par lesquels nous affligeons notre chair, qui sont offerts comme sur l'autel des holocaustes; soit qu'il s'agisse des actes qui émanent d'une plus grande perfection de l'âme et sont offerts à Dieu par le Christ, comme sur l'autel des parfums, par les désirs spirituels des âmes saintes, selon cette parole de l'Épître *aux Hébreux*, ch. XIII (v. 15) : *Que ce soit donc par Lui que nous offrions sans cesse à Dieu un sacrifice de louange* ». — Quelle délicieuse interprétation spirituelle de tous ces objets sacrés, mystérieusement ordonnés par Dieu dans l'ancien tabernacle et dans l'ancien temple !

L'*ad septimum* explique les deux ordonnancés successives relatives à la construction de l'autel, dont parlait l'objection. « Si le Seigneur ordonna de construire un autel, ce fut pour qu'on pût y offrir des sacrifices et des présents en l'honneur de Dieu et pour l'entretien des ministres qui servaient dans le tabernacle. Mais, au sujet de la construction de cet autel, nous voyons que le Seigneur donna un double précepte. Le premier fut donné au début de la loi, comme nous le voyons dans l'*Exode*, ch. XX (v. 24 et suiv.), où le Seigneur ordonna qu'on fît *un autel de terre*, ou, à tout le moins, *de pierres non taillées;* et aussi qu'on ne fît point un autel élevé, où il fallût *monter par des degrés*. La raison en était qu'il fallait inspirer l'horreur de l'idolâtrie, les Gentils ayant coutume, en effet, de construire pour leurs idoles

des autels ornés et élevés, dans lesquels ils croyaient que se trouvait quelque chose de saint et de divin. C'est pour cela aussi que le Seigneur ordonna, dans le *Deutéronome*, ch. XVI (v. 21) : *Tu ne planteras aucun bois, ni aucun arbre, à côté de l'autel du Seigneur ton Dieu;* car les adorateurs des idoles avaient coutume de sacrifier sous les arbres, en raison de la fraîcheur qu'on y goûtait et de l'ombrage. — Ces préceptes d'ailleurs eurent aussi une raison figurative. Dans le Christ, en effet, qui est notre autel, nous devons confesser la vraie nature de la chair, quant à son humanité, ce qui est faire un autel de terre; et quant à la divinité, nous devons confesser en Lui l'égalité du Père, ce qui est ne pas monter à l'autel par des degrés. Et pareillement, nous ne devons admettre, à côté du Christ, aucune doctrine des Gentils qui provoquerait aux désordres de la chair ». [Qu'on retienne, en passant, cette austère recommandation tirée ici du sens figuratif de l'Écriture : elle est la juste condamnation de ce monstrueux abus qui se rencontre si fréquemment dans certaine littérature néo-chrétienne et où l'on voit mêler aux choses les plus saintes ce que l'art profane ou païen a de plus dangereux pour la vertu].

Telle était donc la raison soit littérale soit figurative du premier précepte relatif à la construction de l'autel. — « Mais, ajoute saint Thomas, quand eut été fait le tabernacle en l'honneur de Dieu, il n'y avait plus à craindre ces sortes d'occasions d'idolâtrie. Et c'est pourquoi le Seigneur ordonna qu'on ferait d'airain, l'autel des holocaustes, accessible au regard de tout le peuple, et en or l'autel des parfums que voyaient seuls les prêtres; et l'on avait choisi l'airain, matière moins précieuse, pour le premier, afin que le peuple ne fût point porté par là à l'idolâtrie. — Toutefois, parce que, dans l'*Exode*, chapitre XX, nous trouvons, comme raison de ce précepte : *Tu ne monteras point par des degrés à mon autel*, assigné ce qui suit : *afin que ta honte ne soit point mise à nu*, il faut considérer que cela même fut ainsi institué pour exclure l'idolâtrie; car aux fêtes sacrées qui se célébraient en l'honneur de Priape », dieu des jardins et des vignes, « les » prêtres « païens ne gardaient plus aucune pudeur en présence du peuple. — Plus tard, il fut ordonné par la loi de

Moïse que les prêtres useraient de caleçons pour couvrir leur nudité. Et dès lors il put être prescrit sans danger que l'autel serait construit assez élevé pour que les prêtres, au moment d'offrir les sacrifices, y montassent par quelques degrés en bois, mobiles et non fixés ».

L'*ad octavum* justifie la multiplicité des couvertures marquées pour le tabernacle dans l'*Exode*, ch. XXVI, et que paraissait réprouver l'objection. « Le corps du tabernacle était composé de certaines planches posées debout, lesquelles, à l'intérieur, étaient couvertes de tentures aux quatre couleurs variées, savoir le lin retors, la pourpre violette, la pourpre écarlate et le cramoisi. Mais ces tentures ne recouvraient que les côtés du tabernacle. Sur le toit du tabernacle, était une première couverture en peaux de veaux marins; une seconde, en peaux de béliers teintes en rouge; et une troisième, de poils de chèvre; lesquelles couvertures recouvraient non seulement le toit, mais aussi, descendant jusqu'à terre, les planches du tabernacle à l'extérieur. — La raison littérale de toutes ces couvertures était, d'une façon générale, l'ornementation et la protection du tabernacle, afin qu'on l'eût en grande vénération. D'une façon spéciale, d'après quelques-uns, les tentures désignaient le ciel des astres avec la variété de ses diverses étoiles; les poils de chèvre, les eaux qui sont au-dessus du firmament; les peaux de béliers teintes en rouge, le ciel empyrée, où sont les anges; les peaux de veaux marins, le ciel de la sainte Trinité. — La raison figurative est que par les planches dont se composait le tabernacle sont désignés les fidèles du Christ qui composent son Église. Les planches du tabernacle étaient recouvertes à l'intérieur de tentures aux quatre couleurs, parce que les fidèles sont à l'intérieur ornés de quatre vertus; car, *dans le lin retors*, comme le dit la glose, *est signifiée la chair qui brille par la chasteté; dans la pourpre violette, l'âme ayant soif des choses célestes: dans la pourpre écarlate, la chair soumise aux souffrances: dans le cramoisi, l'âme rayonnant, au milieu des souffrances, de l'amour de Dieu et du prochain.* Par les couvertures du toit sont désignés les prélats et les docteurs, dans lesquels doit reluire une conversation céleste, signifiée par les peaux de veaux

marins; la préparation au martyre, signifiée par les peaux teintes en rouge; l'austérité de la vie et le support des choses adverses, signifiées par les poils de chèvre qui étaient exposés aux vents et à la pluie, comme le dit la glose ».

L'*ad nonum* répond que « la sanctification du tabernacle et des objets qu'il contenait avait, pour cause littérale, de faire qu'on les tînt en plus grande vénération, comme étant, par cette consécration, députés au culte divin. — La raison figurative est que par cette sanctification est signifiée la sanctification spirituelle du tabernacle vivant, savoir les fidèles dont l'Église est composée ».

L'*ad decimum*, répondant à la question des fêtes, nous avertit que « dans l'ancienne loi étaient sept solennités temporaires et une solennité continuelle, comme on peut le déduire du livre des *Nombres,* ch. XXVIII, XXIX. — Ce qui était comme une fête continuelle, c'est que chaque jour, matin et soir, on immolait un agneau. Et par cette fête continuelle d'un sacrifice perpétuel était représentée la perpétuité de la divine béatitude. — La première des fêtes temporaires était celle qui se renouvelait chaque semaine. C'était la solennité du *Sabbat*, qui se célébrait en mémoire de la création des choses, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 100, art. 5). — Une autre solennité se renouvelait chaque mois. C'était la fête de la *Néoménie* » ou de la Nouvelle Lune. « Elle se célébrait pour commémorer l'œuvre du gouvernement divin. Car les choses de ce bas monde varient surtout en raison du mouvement de la lune. Et voilà pourquoi cette fête se célébrait à la nouvelle lune. Elle ne se célébrait point au moment de la pleine lune, pour éviter le culte de ceux qui adoraient les idoles; car ceux-ci avaient coutume de sacrifier à la lune en ce temps-là. — Ces deux bienfaits », de la création et du gouvernement divin, « sont communs à tout le genre humain; et voilà pourquoi on en renouvelait la fête plus fréquemment ».

Outre ces deux premières fêtes temporaires de chaque semaine et de chaque mois, « il y avait cinq autres fêtes qui se célébraient une fois dans l'année. On y célébrait les bienfaits accordés spécialement à ce peuple. — C'était, d'abord, la *Pâque*, au premier mois, pour commémorer le bienfait de la délivrance de la servi-

tude d'Égypte. — La fête de la *Pentecôte* se célébrait cinquante jours après, pour rappeler le bienfait du don de la loi ». C'est de cette fête que parle Abner, au début de l'*Athalie* de Racine :

Oui, je viens dans son temple adorer l'Éternel,
Je viens selon l'usage antique et solennel,
Célébrer avec vous la fameuse journée
Où sur le mont Sina la loi nous fut donnée.

On sait les autres beaux vers du poète, chantant toujours ce bienfait du don de la loi :

Il commande au soleil d'animer la nature
Et la lumière est un don de ses mains.
Mais sa loi sainte, sa loi pure,
Est le plus riche don qu' Il ait fait aux humains.

O mont de Sinaï, conserve la mémoire
De ce jour à jamais auguste et renommé,
Quand, sur ton sommet enflammé,
Dans un nuage épais le Seigneur enfermé,
Fit luire aux yeux mortels un rayon de sa gloire.
Dis-nous, pourquoi ces feux et ces éclairs,
Ces torrents de fumée et ce bruit dans les airs,
Ces trompettes et ce tonnerre ?
Venait-Il renverser l'ordre des éléments ?
Sur ses antiques fondements
Venait-Il ébranler la terre ?

Il venait révéler aux enfants des Hébreux
De ses préceptes saints la lumière immortelle.
Il venait à ce peuple heureux
Ordonner de l'aimer d'une amour éternelle.

« Les trois autres fêtes se célébraient au septième mois, qui était, chez eux, presque tout entier, d'un caractère solennel, comme le septième jour. — Et, en effet, au premier jour du septième mois, était la fête des *Trompettes*, en souvenir de la délivrance d'Isaac, quand Abraham trouva un bélier embarrassé dans ses cornes et que représentaient les cornes dans lesquelles ils soufflaient, sonnant de la trompette. — Cette fête des *Trompettes* était comme une invitation de se préparer à la fête suivante, qui se célébrait le dixième jour. C'était la fête de l'*Expiation*; en souvenir de ce bienfait par lequel Dieu fut propice au péché du peuple qui avait adoré le veau d'or, cédant aux prières

de Moïse. — Après cette fête, on célébrait celle de la *Scénopégie*, ou des Tabernacles », c'est-à-dire des Tentes, « pendant sept jours, pour rappeler le souvenir du bienfait de la protection divine et de sa conduite à travers le désert, quand ils habitaient sous des tentes. Aussi bien, pour cette fête, ils devaient avoir *le fruit de l'arbre le plus beau*, savoir le citron, et *l'arbre au feuillage très épais*, savoir le myrte, très odoriférant, et *des branches de palmiers* et des *saules du torrent*, qui gardent longtemps leur fraîcheur et leur verdure ; et toutes ces choses se trouvent dans la terre promise ; pour signifier qu'à travers la terre aride du désert Dieu les avait conduits en une terre de délices. — Le huitième jour se célébrait une autre fête, savoir celle de l'*Assemblée et de la Collecte*, dans laquelle se faisait la collecte de tout ce qui était nécessaire pour les dépenses du culte. Et par là était signifiée la réunion du peuple dans la terre promise et la paix que Dieu lui avait accordée là ».

« La raison figurative de toutes ces fêtes est que par le sacrifice perpétuel de l'agneau est figurée la perpétuité du Christ, vrai *Agneau de Dieu* (S. Jean, ch. I, v. 36) ; selon qu'il est dit au chapitre XIII de l'épître *aux Hébreux : Jésus-Christ, hier et aujourd'hui, et toujours Lui dans tous les siècles*. — Le Sabbat signifiait le repos spirituel, qui nous est donné par le Christ, comme on le voit dans l'épître *aux Hébreux*, ch. IV. — Par la Néoménie, qui était le commencement de la nouvelle lune, était signifiée l'illumination de la primitive Église par le Christ, due à sa prédication et aux miracles qu' Il faisait. — Par la fête de la Pentecôte était signifiée la descente du Saint-Esprit sur les Apôtres. — La fête des Trompettes signifiait la prédication de ces mêmes Apôtres. — Celle de l'Expiation, la purification des péchés du peuple chrétien ; celle des Tabernacles, le pèlerinage des chrétiens en ce monde, où ils marchent s'avançant de vertus en vertus ; celle de l'Assemblée et de la Collecte, la réunion des fidèles dans le royaume des cieux ; aussi bien cette dernière fête était-elle appelée du nom de très sainte. Et ces trois fêtes étaient continues entre elles, parce qu'il faut que ceux qui ont été purifiés de leurs péchés s'avancent dans la vertu jusqu'à ce qu'ils parviennent à la vision de Dieu, comme il est dit au psaume LXXXIII

(v. 8) : *Heureux celui qui met sa confiance dans votre secours, et qui, dans cette vallée de larmes, n'applique son cœur qu'à ce qui le dispose à monter dans le lieu que vous avez choisi pour votre demeure.* »

Nous avons vu les raisons ou les causes, tant littérales que mystiques ou figuratives, des choses sacrées se rapportant au tabernacle ou au temple, dans l'ancienne loi. — Il nous faut maintenant étudier les raisons ou les causes des sacrements.

C'est l'objet de l'article qui suit.

Article V.

Si pour les sacrements de l'ancienne loi on peut assigner une cause qui convienne?

Ici encore, nous avons dix objections. Elles veulent prouver que « pour les sacrements de l'ancienne loi, on ne peut pas assigner une cause qui convienne ». Nous verrons, par les objections elles-mêmes, quels sont ces sacrements.

La première dit que « ce qui se fait pour le culte divin ne doit pas être semblable à ce qu'observaient les adorateurs des idoles. Nous lisons, en effet, dans le *Deutéronome*, ch. XII (v. 31) : *Tu n'agiras point ainsi à l'égard du Seigneur ton Dieu ; car toutes les abominations que déteste le Seigneur, ils les faisaient pour leurs dieux.* Or, les adorateurs des idoles, dans leur culte, se faisaient des incisions jusqu'au sang. Il est dit, en effet, dans le troisième livre des *Rois*, ch. XVIII (v. 28) : *Ils se firent, selon leur rite, des incisions avec des épées et avec des lances, jusqu'à ce qu'ils fussent inondés de sang.* Et c'est pour cela que le Seigneur ordonne, dans le *Deutéronome*, ch. XIV (v. 1) : *Vous ne vous ferez point d'incisions, et vous ne vous ferez pas une rasure pour un mort* », comme le pratiquaient les idolâtres. « Donc c'est mal à propos que la circoncision fut instituée dans la loi ».

La seconde objection reprend le même principe légèrement

modifié, savoir que « les choses qui se font pour le culte divin doivent présenter un caractère d'honnêteté et de gravité; selon cette parole du psaume XXXIV (v. 18) : *Je vous louerai parmi un peuple grave* »; à appuyer sur le mot latin *gravi*, pris selon le sens matériel de la lettre. « Or, il semble que pour les hommes c'est un signe de légèreté, de manger précipitamment. Et, par suite, il n'était pas à propos qu'il fût ordonné, comme nous le voyons dans l'*Exode*, ch. XII (v. 11), qu'on mangeât précitamment l'agneau pascal. De même, certaines autres choses furent ordonnées, relativement à cette manducation de l'agneau pascal, qui semblent tout à fait déraisonnables ». Saint Thomas les signalera dans sa réponse.

La troisième objection fait observer que « les sacrements de l'ancienne loi étaient la figure des sacrements de la loi nouvelle. Or, par l'agneau pascal, était figuré le sacrement de l'Eucharistie; selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. V (v. 7) : *Notre Pâque, le Christ, a été immolé.* Donc il aurait fallut qu'il y eût dans l'ancienne loi certains sacrements qui fussent la figure des autres sacrements de la nouvelle loi, tels que la Confirmation, l'Extrême-Onction, le Mariage et les autres sacrements ».

La quatrième objection remarque qu'« on ne pratique raisonnablement la purification qu'à l'endroit de ce qui est impur. Or, pour Dieu, aucun être corporel n'est impur; c'est Lui, en effet, qui a créé tous les corps; et *toute créature de Dieu est chose bonne, et il n'est rien qui soit à rejeter pourvu qu'on le prenne avec actions de grâces*, comme il est dit dans la première Épître *à Timothée*, ch. IV (v. 4). C'est donc mal à propos qu'on se purifiait pour le contact d'un homme mort ou pour toute autre infection corporelle du même genre ».

La cinquième objection cite un mot de « l'*Ecclésiastique* », où il est « dit, ch. XXXIV (v. 4) : *Par ce qui est impur qu'est-ce donc qui sera purifié?* Or, la cendre de la vache rouge brûlée était chose impure qui rendait impur. Il est dit, en effet, dans le livre des *Nombres*, ch. XIX (v. 7 et suiv.), que le prêtre qui l'immolait était souillé jusqu'au soir; et, de même, celui qui la brûlait; et pareillement, celui qui en recueillait les cendres. C'est donc mal à

propos qu'il fut ordonné, là, que par cette cendre aspergée de sang ceux qui seraient impurs se trouveraient purifiés ».

La sixième objection dit que « les péchés ne sont pas quelque chose de corporel, qui puisse être porté d'un lieu en un autre; ni, non plus, l'homme ne peut être purifié du péché par quelque chose d'impur. C'est donc mal à propos que pour l'expiation des péchés du peuple, le prêtre confessait sur un bouc les péchés des enfants d'Israël pour qu'il les portât dans le désert; et par un autre dont on usait pour les purifications, quand ils le brûlaient ensemble avec le taureau hors du camp, ils étaient rendus impurs, en telle sorte qu'il fallait qu'ils lavent leurs vêtements et leur chair dans l'eau » (Cf. *Lévitique*, ch. XVI).

La septième objection fait observer que « ce qui déjà se trouve purifié, n'a pas besoin de l'être de nouveau. C'est donc mal à propos qu'une fois purifiée la lèpre de l'homme, ou aussi sa maison, on recourait encore à une autre purification, comme on le voit dans le *Lévitique,* ch. XIV ».

La huitième objection déclare que « la souillure spirituelle ne peut pas être enlevée par une eau corporelle ou par une rasure de poils. Il paraîtra donc déraisonnable que le Seigneur ait commandé, ce qu'on voit dans l'*Exode*, ch. XXX (v. 18 et suiv.), qu'on fît une cuve d'airain avec sa base, pour laver les mains et les pieds des prêtres qui entraient dans le tabernacle; et aussi ce qu'on voit dans les *Nombres*, ch. VIII (v. 7), que les lévites fussent aspergés de l'eau expiatoire et qu'ils rasent tous les poils de leur chair ».

La neuvième objection dit que « ce qui est plus grand ne peut pas être sanctifié par ce qui est moindre. C'est donc mal à propos que se faisait, dans la loi, par une certaine onction corporelle, et par des sacrifices corporels, et par des oblations corporelles, la consécration des prêtres supérieurs et inférieurs, comme on le voit dans le *Lévitique*, ch. VIII (cf. *Exode*, ch. XXIX); et celle des lévites, comme on le voit dans les *Nombres*, ch. VIII (v. 5 et suiv.) ».

La dixième objection cite le texte du premier livre des *Rois*, ch. XVI (v. 7) où « il est dit que *les hommes voient ce qui paraît, mais que Dieu considère le cœur*. Or, ce qui paraît au dehors,

dans l'homme, c'est la configuration du corps et aussi les vêtements. C'est donc mal à propos que pour les prêtres supérieurs et inférieurs étaient marqués certains vêtements spéciaux, comme on le voit dans l'*Exode*, ch. XXVIII (cf. *Lévitique*, ch. VIII, v. 7 et suiv.). Et c'est aussi, semble-t-il, sans raison, que certains étaient écartés du sacerdoce pour des défauts corporels, selon qu'il est dit dans le *Lévitique*, ch. XXI (v. 17 et suiv.) : *Nul homme de ta race, dans les familles, qui aura une difformité corporelle, n'approchera pour offrir les pains à son Dieu : s'il est aveugle, ou boiteux, etc.* ».

« Et l'on voit par là que les sacrements » ou les moyens de sanctification marqués dans les préceptes « de l'ancienne loi n'étaient point chose raisonnable ».

L'argument *sed contra* oppose qu'« il est dit, dans le *Lévitique*, ch. XX (v. 8) : *Je suis le Seigneur, qui vous sanctifie.* Or, il n'est rien qui soit fait par Dieu sans raison; car il est dit dans le psaume CIII (v. 24) : *Vous avez tout fait avec sagesse.* Donc dans les sacrements de l'ancienne loi, qui étaient ordonnés à la sanctification des hommes, rien n'était sans avoir une cause raisonnable ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que dans l'ancienne loi, « on donne le nom de sacrements, dans son sens propre, aux choses qui se pratiquaient à l'égard des hommes voués au culte de Dieu, et qui étaient destinées à les consacrer en quelque manière, marquant ainsi qu'ils étaient, en effet, députés d'une certaine manière, au culte de Dieu. Or, le culte de Dieu, d'une façon générale, appartenait à tout le peuple; mais d'une façon spéciale, il appartenait aux prêtres et aux lévites, qui étaient les ministres du culte divin. Aussi bien, dans ces sacrements de l'ancienne loi, quelques-uns regardaient communément tout le peuple, et d'autres regardaient spécialement les ministres. — Pour les uns et pour les autres », c'est-à-dire pour le peuple et pour les ministres, « trois choses étaient néccessaires. — Premièrement, il fallait qu'ils fussent institués dans l'état de ceux qui devaient servir Dieu. Ceci se faisait, d'une façon commune, pour tous, par la circoncision, sans laquelle nul n'était admis à la participation des choses légales : pour les prêtres, c'était la consécration. — En

second lieu, il y avait l'usage des choses qui regardaient le culte divin. Pour le peuple, c'était la manducation du festin pascal, auquel n'était admis aucun incirconcis, comme on le voit par l'*Exode*, ch. XII (v. 43 et suiv.); pour les prêtres, c'étaient l'oblation des victimes, et la manducation des pains de proposition et des autres choses qui étaient réservées à l'usage des prêtres. — En troisième lieu, il fallait écarter les choses qui eussent été un obstacle au culte divin, c'est-à-dire les impuretés. A cette fin, étaient marquées, pour le peuple, certaines purifications faisant disparaître les souillures extérieures, et aussi les expiations des péchés; pour les prêtres et les lévites, il y avait l'ablution des mains et des pieds et aussi la rasure des poils. — Toutes ces choses, déclare saint Thomas, avaient des causes raisonnables : soit littérales, en tant qu'elles étaient ordonnées au culte de Dieu pour ce temps-là; soit figuratives, selon qu'elles étaient ordonnées à figurer le Christ; comme on le verra pour chacune d'elles »; et c'est, en effet, ce que va nous montrer le saint Docteur en répondant aux objections.

L'*ad primum* répond au sujet de la circoncision. Nous en pouvons donner trois raisons même littérales. — « La première raison littérale de la circoncision, qui est aussi la raison principale, fut pour protester de la foi en un seul Dieu. Et parce que Abraham fut le premier qui se sépara des infidèles, sortant de sa maison et de sa parenté, à cause de cela c'est lui qui, le premier, reçut la circoncision. Cette cause » ou cette raison « est assignée par l'Apôtre dans son épître *aux Romains*, ch. IV (v. 9 et suiv.) : *Il reçut le signe de la circoncision, comme sceau de la justice qu'il avait obtenue par la foi, quand il était incirconcis;* et, en effet, c'est en cela que nous lisons que *la foi fut réputée à justice à Abraham*, qu'*il crut, espérant contre toute espérance*, c'est-à-dire qu'*il espéra par la grâce contre l'espérance de la nature, qu'il deviendrait le père d'un grand nombre de nations*, alors que lui-même était vieux et sa femme vieille et stérile. Et pour que cette protestation et cette imitation de la foi d'Abraham fût affermie dans le cœur des Juifs, ils reçurent, dans leur chair, un signe qu'il ne leur fut point possible d'oublier; aussi bien est-t-il dit dans la *Genèse*, ch. XVII (v. 13) : *Mon alliance sera dans*

votre chair en alliance éternelle. On pratiquait cette circoncision au huitième jour, parce qu'auparavant l'enfant nouveau-né est trop tendre et il eût pu en souffrir un grave dommage; d'autant que jusque-là il est encore considéré comme quelque chose qui n'est pas entièrement affermi; et c'est aussi pour cela que même les animaux n'étaient point offerts avant le huitième jour (*Exode*, ch. XXII, v. 30). D'autre part, on ne la retardait pas au delà de ce terme, de peur que quelques-uns, en raison de la douleur, ne laissassent le signe de la circoncision, et aussi de peur que les parents, dont l'amour croît pour les enfants à mesure qu'ils vivent avec eux et que ces enfants grandissent, ne vinssent à les soustraire à la circoncision ». Voilà une première raison littérale, et qui, de ce point de vue, est la raison principale, soit de la circoncision elle-même, soit des circonstances dans lesquelles elle se pratiquait. — « Une seconde raison littérale de la circoncision put être le dessein de débiliter la concupiscence dans le membre » où on la pratiquait, et « qui est, en effet, à un titre spécial, le sujet des suites du péché original (cf. q. 83, art. 4). — La troisième raison était de condamner par là les fêtes en l'honneur de Vénus, et de Priape, où l'on vénérait cette partie du corps ». — Quant à la difficulté que faisait l'objection, savoir que les incisions étaient prohibées par la loi, saint Thomas répond que « le Seigneur n'avait défendu que les incisions qui se pratiquaient en l'honneur des idoles; et ce n'était point le cas de la circoncision ». — Telles furent, de ce rite sacramentel, les causes ou les raisons littérales.

« La raison figurative de la circoncision était qu'on y figurait l'ablation de toute corruption, devant être faite par le Christ, laquelle sera accomplie d'une manière parfaite au huitième âge du monde, qui est l'âge de la résurrection. Et parce que toute corruption de peine et de coulpe provient en nous, par la voie de l'origine charnelle, du péché du premier père, à cause de cela la circoncision se pratiquait dans le membre de la génération. Aussi bien l'Apôtre dit, dans son Épître *aux Colossiens*, ch. II (v. 11): *Vous avez été circoncis dans le Christ, d'une circoncision non faite de main d'homme, par le dépouillement de ce corps de chair, mais dans la circoncision de Notre-Seigneur Jésus-Christ* ». — Il est aisé de voir que cette raison figurative de la

circoncision est tout ce qu'il y a de plus fondé au point de vue scripturaire, et qu'elle l'emporte en excellence sur toutes les raisons littérales.

L'*ad secundum* répond au sujet de l'agneau pascal. — « La raison littérale du festin de la Pâque fut pour commémorer le bienfait par lequel Dieu les tira de l'Égypte. Aussi bien, par la célébration de ce festin, ils professaient qu'ils appartenaient à ce peuple que Dieu s'était choisi, le prenant du milieu de l'Égypte. Lorsque, en effet, ils furent délivrés de la servitude d'Égypte, il leur fut ordonné de teindre du sang de l'agneau, les linteaux des portes de leurs maisons comme pour protester qu'ils s'éloignaient des rites égyptiens où l'on vénérait le bélier. Et voilà pourquoi aussi ils furent délivrés, par le fait d'avoir aspergé ou teint du sang de l'agneau les portes de leurs maisons, du péril d'extermination qui menaçait les Égyptiens. — Or, dans ce fait de leur sortie d'Égypte, il y eut deux choses. D'abord, la hâte qu'ils durent mettre à s'en aller »; et puis, le souvenir des amertumes dont les Égyptiens les avaient abreuvés. — « Qu'ils dussent se hâter de partir, c'est que les Égyptiens les pressaient de s'en aller vite, comme on le voit dans l'*Exode*, ch. XII; et pour quiconque ne se serait point hâté de sortir avec la multitude, il il y aurait eu danger de se voir mis à mort par les Égyptiens. Le souvenir de cette hâte était désigné, dans la célébration du festin de la Pâque, d'une double manière. Premièrement, par les choses mêmes qu'ils mangeaient. Il leur avait été ordonné de manger des pains azymes, pour signifier qu'à leur sortie d'Égypte, poursuivis par les Égyptiens, leurs pains n'avaient pas eu le temps de fermenter; de manger l'agneau rôti au feu, parce qu'ainsi il était plutôt préparé; de ne briser aucun de ses os, parce que dans la précipitation du départ, on n'avait pas le loisir de briser les os. Secondement, cette même hâte était signifiée par le mode dont on mangeait. Il est dit, en effet (v. 11) : *Vous le mangerez, les reins ceints, les sandales aux pieds, le bâton à la main, en toute hâte;* par où l'on voit des hommes qui sont au moment de se mettre en route. La même chose ressort de ce qui était dit encore (v. 46) : *Vous le mangerez dans la seule maison; vous n'emporterez point de ses chairs hors de la maison;* parce

que, en raison de la hâte, on n'avait point le temps de s'envoyer mutuellement des cadeaux. — Quant à l'amertume qu'ils avaient éprouvée en Égypte, elle était signifiée par les herbes amères ». — Telles sont les raisons littérales de la manducation de l'agneau pascal et du rite qui y présidait.

« La raison figurative éclate d'elle-même, dit saint Thomas. Par l'immolation de l'agneau pascal, en effet, était signifiée l'immolation du Christ, selon cette parole de la première épître *aux Corinthiens*, ch. v (v. 7) : *Notre Pâque, le Christ, a été immolé*. Le sang de l'agneau qui mettait à l'abri de l'ange exterminateur, du fait que les linteaux des portes des maisons en étaient teints, signifiait la foi de la passion du Christ, dans le cœur et sur les lèvres des fidèles, nous délivrant du péché et de la mort, selon cette parole de la première épitre de saint Pierre, ch. I (v. 18 et suiv.) : *Vous avez été rachetés par le sang précieux de l'Agneau sans tache*. Les chairs de l'agneau pascal étaient mangées, pour signifier la manducation du corps du Christ dans le sacrement » de l'Eucharistie. « Elles étaient rôties au feu, pour signifier la Passion ou la charité du Christ. On les mangeait avec des pains azymes, pour signifier la vie pure des fidèles qui prennent le corps du Christ, selon cette parole de la première épitre *aux Corinthiens*, ch. v (v. 8) : *Célébrons notre festin avec les azymes de la pureté et de la vérité*. On y ajoutait des herbes amères, pour symboliser la pénitence des péchés nécessaire à ceux qui prennent le corps du Christ. De même, pour eux, les reins doivent être ceints du cordon de la chasteté. Les sandales aux pieds sont les exemples des Pères qui sont morts. Les bâtons tenus à la main signifient la garde des pasteurs. Et il est ordonné que l'agneau soit mangé dans la seule maison, c'est-à-dire dans la seule Église catholique et non dans les conventicules des hérétiques ».

L'*ad tertium* compare les sacrements de la nouvelle loi avec ceux de l'ancienne. « Certains sacrements de la loi nouvelle eurent, dans la loi ancienne, des sacrements figuratifs qui leur correspondaient. — C'est ainsi qu'à la circoncision correspond le baptême, qui est le sacrement de la foi; et voilà pourquoi il est dit, dans l'épître *aux Colossiens*, ch. II (v. 11 et suiv.) : *Vous*

avez été circoncis dans la circoncision de Notre-Seigneur Jésus-Christ, ensevelis avec Lui dans le baptême. — Au festin de l'agneau pascal correspond dans la nouvelle loi le sacrement de l'Eucharistie. — A toutes les purifications de l'ancienne loi, répond, dans la loi nouvelle, le sacrement de Pénitence. — A la consécration des pontifes et des prêtres, répond le sacrement de l'Ordre ». Voilà donc quatre sacrements de la loi nouvelle qui ont eu, dans les cérémonies sacramentelles de l'ancienne loi, leur figure correspondante. Des trois autres sacrements de la nouvelle loi, « la confirmation, parce qu'elle est le sacrement de la plénitude de la grâce, ne pouvait point, dans la loi ancienne, avoir quelque sacrement qui lui corresponde. C'est qu'en effet le temps de la plénitude n'était pas encore venu; car *la loi n'amena rien à la perfection* (ép. *aux Hébreux*, ch. VII, v. 19). — Il en était de même pour le sacrement de l'Extrême-Onction, qui est une certaine préparation immédiate à l'entrée de la gloire; l'accès n'en était pas encore possible dans l'ancienne loi, le prix de la rédemption n'étant pas encore payé. — Quant au mariage, s'il exista dans l'ancienne loi sous sa raison d'office de nature, il n'exista point comme sacrement de l'union du Christ et de l'Église, non encore réalisée. Aussi bien, dans l'ancienne loi, donnait-on encore le libelle de répudiation » ou de divorce; « chose qui est contraire à la raison du sacrement » dans le mariage.

L'*ad quartum* justifie les multiples purifications prescrites dans la loi. « Ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article), les purifications de l'ancienne loi étaient ordonnées à faire disparaître ce qui pouvait être un empêchement à l'endroit du culte divin. Or, ce culte est d'une double sorte. Il y a le culte spirituel, qui consiste dans la dévotion de l'âme se portant vers Dieu; et le culte corporel, qui consiste dans les sacrifices, dans les oblations, et autres choses de ce genre. — Ce qui pour les hommes est un empêchement à l'endroit du culte spirituel, ce sont les péchés dont les hommes étaient dits être souillés, comme l'idolâtrie et l'homicide, les adultères et les incestes. De ces souillures, les hommes étaient purifiés par certains sacrifices, qu'on offrait soit pour la multitude tout entière, soit aussi pour les péchés des particuliers [cf. *Lévitique*, ch. IV et suiv.]. Non point que ces

sacrifices charnels eussent d'eux-mêmes la vertu d'expier le péché; mais parce qu'ils signifiaient l'expiation des péchés qui devait être faite par le Christ, à laquelle participaient les anciens, protestant leur foi au Rédempteur dans les figures des sacrifices. — Par rapport au culte extérieur, les hommes se trouvaient empêchés en raison de certaines impuretés corporelles, qui se considéraient d'abord dans les hommes, et aussi, par voie de conséquence, dans les autres animaux, dans les vêtements, les maisons, les ustensiles. — Dans les hommes, les impuretés venaient en partie des hommes eux-mêmes; en partie, du contact des choses impures. — Des hommes eux-mêmes on tenait pour impur tout ce qui avait déjà quelque corruption ou qui était exposé à se corrompre. Et voilà pourquoi, de ce que la mort est une corruption, le cadavre de l'homme était tenu pour impur. De même, parce que la lèpre provient de la corruption des humeurs, qui même se répandent à l'extérieur et infectent les autres, les lépreux étaient aussi tenus pour impurs. De même, aussi « les femmes qui souffraient d'un flux de sang, que ce fût par maladie ou même naturellement, soit au temps de leurs règles, soit au temps de la conception. Et pour la même raison, les hommes étaient tenus pour impurs, quand ils éprouvaient une perte séminale, soit par maladie, soit en raison d'une pollution nocturne, soit même par l'acte conjugal. Car toute humeur provenant de l'homme en l'une de ces diverses manières, entraîne avec elle une certaine infection impure. Certaines impuretés affectaient aussi les hommes par voie de conctact à l'endroit des choses impures quelles qu'elles fussent ».

Telles étaient les impuretés qui se considéraient dans les hommes, soit directement, en raison d'eux-mêmes, soit indirectement, en raison du contact des choses impures.

« De ces impuretés, nous dit saint Thomas, il y avait une raison littérale et une raison figurative. — La raison littérale était le respect des choses qui touchent au culte divin, soit parce que les hommes n'ont pas coutume de traiter les choses précieuses, quand ils ne sont point propres, soit aussi parce que l'accès plus rare qu'ils auraient aux choses saintes, les leur rendrait plus vénérables. L'homme, en effet, ne pouvait que rare-

ment éviter toutes ces sortes d'impuretés ; et, par suite, il arrivait rarement qu'on pût avoir accès, pour les toucher, aux choses du culte divin. De la sorte, quand on s'en approchait, on le faisait avec un plus grand respect et une plus grande humilité d'esprit. — Pour certaines de ces impuretés, la raison littérale était que les hommes ne craignissent point d'approcher du culte divin, par crainte du contact des lépreux ou de semblables infirmes dont la maladie était repoussante et contagieuse » : c'est pour cela que ces infirmes étaient tenus à l'écart de l'assemblée religieuse. — « Pour d'autres, la raison était qu'il fallait écarter le danger du culte idolâtrique ; car les Gentils, dans le rite de leurs sacrifices, usaient parfois de sang humain et de semence humaine. — Toutes ces impuretés corporelles étaient purifiées ou par la seule seule aspersion de l'eau, ou, quand elles étaient plus grandes, par quelque sacrifice destiné à expier le péché d'où provenaient de telles infirmités ».

Après avoir donné la raison littérale, saint Thomas donne la raison figurative ou mystique. — « La raison figurative de toutes ces impuretés fut que par ces sortes d'impuretés extérieures étaient figurés les divers péchés. — C'est ainsi que l'impureté de tout cadavre signifiait l'impureté du péché, qui est la mort de l'âme. — L'impureté de la lèpre signifie l'impureté de la doctrine hérétique : soit parce que la doctrine hérétique est contagieuse comme la lèpre ; soit aussi parce qu'il n'est aucune fausse doctrine qui ne mêle du vrai au faux, comme l'on voit à la surface du corps du lépreux certaines taches qui se distinguent du reste de la chair demeurée intacte. — Par l'impureté de la femme au flux de sang, est désignée l'impureté de l'idolâtrie, en raison du sang qu'on y répandait. — Par l'impureté de la semence virile, est désignée l'impureté de la parole vaine ; car *la parole de Dieu est la semence* (s. Luc, ch. VIII, v. 11). — Par l'impureté de l'acte conjugal et de la femme qui enfante, est désignée l'impureté du péché originel. — Par l'impureté de la femme qui a ses règles, est désignée l'impureté de l'âme amollie par les plaisirs. — D'une façon générale, par l'impureté provenant du contact d'une chose impure, est désignée l'impureté du consentement au péché des autres, selon cette parole de la seconde Épître *aux Corinthiens*

(ch. VI, v. 17) : *Sortez du milieu d'eux et séparez-vous ; ne touchez pas à ce qui est impur.* — Cette impureté par voie de contact dérivait même aux choses inanimées ; car tout ce que touchait, en quelque manière que ce fût, celui qui était impur, devenait impur. Sur ce point, d'ailleurs, la loi atténue la superstition des Gentils qui disaient que l'impureté se communiquait, non seulement par le contact de celui qui était impur, mais encore par sa parole ou son regard ; comme le rapporte Rabbi Moïse, au sujet de la femme qui a ses règles (*Le Docteur des Perplexes*, IIIe partie, ch. XLVII). — Cette communication de l'impureté signifiait, au point de vue mystique, ce qui est dit dans le livre de la *Sagesse*, ch. XIV (v. 9) : *L'impie et son impiété sont pour Dieu un égal objet de haine* ».

Saint Thomas nous a marqué les impuretés légales qui affectaient les hommes, ou aussi, par voie de contact, les choses qui étaient en rapport avec les hommes déjà impurs. Et il nous a expliqué le pourquoi de ces impuretés soit au point de vue historique ou littéral, soit au point de vue mystique. — Le saint Docteur nous avertit ensuite qu' « il y avait aussi certaines impuretés affectant en elles-mêmes directement les choses inanimées. De même, en effet, que la maladie de la lèpre se produit pour les hommes en raison de quelque humeur gâtée qui pourrit la chair et la corrompt, de même aussi, en raison d'un certain excès d'humidité ou de sécheresse, il se produit quelquefois une certaine corrosion dans les pierres des maisons ou aussi dans les vêtements. Et voilà pourquoi cette corruption était appelée par la loi du nom de lèpre, faisant juger impurs la maison ou le vêtement qui en étaient affectés : soit, parce que toute corruption se rattache à la raison d'impureté, ainsi qu'il a été dit ; soit aussi parce que les Gentils, pour remédier à ces sortes de corruptions, pratiquaient le culte des dieux pénates ; et c'est pour cela que la loi avait ordonné que ces sortes de maisons ou de vêtements qui seraient affectés perséveramment d'une telle corruption devraient être détruits, afin de prévenir toute occasion d'idolâtrie. — Il y avait aussi l'impureté des vases, dont il est dit, au livre des *Nombres*, ch. XIX (v. 15). *Tout vase découvert, sur lequel il n'y a point de couvercle attaché est impur.* La cause de cette im

reté est qu'en ces sortes de vases pouvait facilement tomber quelque chose d'impur et les rendre tels eux-mêmes. Ce précepte avait aussi pour but d'écarter l'idolâtrie; car les idolâtres croyaient que si des rats ou des lézards, ou quelque autre chose semblable, qu'ils immolaient à leurs idoles, venaient à tomber dans des vases ou dans l'eau à leur usage, tout cela rendait agréables aux dieux ». Et saint Thomas ajoute qu' « encore », de son temps, « certaines petites femmes laissent les vases à découvert en l'honneur des divinités nocturnes, qu'elles appellent du nom de *Janes* », en latin *Ianas*.

« La raison figurative de ces impuretés est que par la lèpre de la maison est signifiée l'impureté de l'assemblée des hérétiques. — Par la lèpre dans les habits de lin, est signifiée la perversité des mœurs que cause l'aigreur de l'esprit. — Par la lèpre des habits de laine, est signifiée la perversité des adulateurs. — Par la lèpre dans le fil destiné à la chaîne, se trouvent signifiés les vices de l'âme; par la lèpre dans le fil destiné à la trame, se trouvent signifiés les péchés charnels. De même, en effet, que la chaîne est dans la trame, de même l'âme est dans le corps. — Par le vase qui n'a point de couvercle attaché, est signifié l'homme qui n'a point le voile du silence et que n'arrête point la censure de la discipline ». — Le détail de toutes les impuretés d'objets que vient de mentionner saint Thomas, se trouve exposé tout au long dans le *Lévitique*, chapitre XIII.

L'*ad quintum* répond à l'objection portant sur la cendre de la vache rouge. Il nous rappelle qu' « il y avait, dans la loi, comme il a été dit (*ad 4um*), deux sortes d'impuretés. L'une, constituée par une corruption de l'esprit ou du corps ; et celle-là était la plus grande. L'autre, provenant du contact d'une chose impure : celle-ci, moins grande, pouvait être expiée par un rite plus facile. Et, en effet, la première était expiée par le sacrifice pour le péché, parce que toute corruption provient du péché et en est le symbole. La seconde, au contraire, était expiée par la seule aspersion d'une eau déterminée, de laquelle eau d'expiation il est parlé dans les *Nombres*, ch. XIX. — Il est ordonné là, en effet, par le Seigneur, qu'ils prennent une vache rouge, en souvenir du péché qu'ils commirent en adorant le veau d'or. Et c'est plutôt

de la vache qu'il est parlé, non du veau, parce que c'est de ce nom que le Seigneur avait coutume d'appeler la synagogue, selon cette parole d'Osée, ch. IV (v. 16) : *Comme une vache folâtre, Israël s'est égaré :* peut-être pour cette raison qu'ils rendirent un culte aux vaches, selon la coutume égyptienne, car il est dit, dans le livre d'Osée, ch. X (v. 5) : Ils ont rendu un culte aux vaches de Bethaven. — Cette vache était immolée hors du camp, pour écarter tout danger d'idolâtrie. Aussi bien toutes les fois que le sacrifice se faisait pour expier les péchés de la multitude, le tout était brûlé hors du camp (cf. *Lévitique*, ch. IV, v. 21; ch. XVI, v. 27). — Or, pour que ce sacrifice signifiât que le peuple était purifié de tous ses péchés, le prêtre trempait son doigt dans le sang de la victime et en aspergeait sept fois les portes du sanctuaire; car le nombre sept marque l'universalité. Du reste, l'aspersion elle-même du sang était motivée par la détestation de l'idolâtrie, où le sang de la victime n'était point répandu, mais recueilli, les hommes venant manger auprès de lui en l'honneur de leurs idoles. — La vache était brûlée dans le feu; soit parce que Dieu apparut à Moïse dans le feu et que la loi fut aussi donnée dans le feu : soit pour marquer par là que l'idolâtrie et tout ce qui s'y rapportait devait être absolument extirpé, comme la vache était brûlée, *avec sa peau, sa chair, son sang et aussi ses excréments (Nombres*, ch. XIX, v. 5). — On joignait aussi au feu du bois de cèdre, de l'hysope et du cramoisi, pour signifier qu'à l'instar du bois de cèdre, difficile à se corrompre, et du cramoisi qui ne perd point sa couleur, et de l'hysope qui garde son parfum, même après avoir été desséchée, ce sacrifice devait conserver le peuple, son honnêteté et sa dévotion. C'est pour cela qu'il est dit des cendres de la vache : *qu'elles soient à la multitude des enfants d'Israël, un objet de garde.* On peut dire aussi », ajoute saint Thomas, « d'après Josèphe (*Antiquités*, liv. III, ch. VIII), que ces quatre choses signifiaient les quatre éléments : au feu, en effet, étaient joints : le cèdre, qui signifie la terre, en raison de ce qu'il a de la terre en lui; l'hysope qui signifie l'air, par son odeur; le cramoisi, désignant l'eau, au même titre que la pourpre écarlate, en raison des teintures qui se tirent de l'eau; à l'effet de montrer que ce sacrifice

était offert au Créateur des quatre éléments. — Et parce que ce sacrifice s'offrait pour le péché d'idolâtrie, en signe de détestation, et celui qui mettait le feu, et celui qui recueillait les cendres, et celui qui aspergeait les eaux où la cendre était placée étaient tenus pour impurs, afin de montrer par là que tout ce qui d'une manière quelconque se rattache à l'idolâtrie doit être rejeté comme une chose immonde. De cette impureté ils étaient purifiés par la seule ablution des vêtements; et ils n'avaient point à être aspergés d'eau à cause d'elle. Sans cela, en effet, il eût fallu procécer à l'infini; car celui qui faisait l'aspersion de l'eau était réputé impur; si donc lui-même avait fait sur lui cette aspersion, il fût demeuré impur; et si un autre l'avait faite pour lui, il fût devenu impur, et pareillement celui qui l'aurait faite sur ce dernier, et ainsi sans aucune fin ».

« La raison figurative de ce sacrifice est que par la vache rouge était signifié le Christ, quant à l'infirmité de la nature assumée par Lui » dans le mystère de l'Incarnation, « laquelle infirmité est symbolisée par le sexe féminin. La couleur de la vache désigne le sang de la Passion. Cette vache rouge devait être d'un âge qui la rende parfaite : parce que toute opération du Christ a été parfaite. Elle devait être sans tache et n'avoir jamais porté le joug; parce que le Christ ne porta jamais le joug du péché. Il était ordonné de la conduire à Moïse; parce qu'on imputa au Christ la transgression de la loi de Moïse par la violation du sabbat. Elle devait aussi être livrée au prêtre Éléazar; parce que le Christ pour être mis à mort fut livré aux mains des prêtres. Elle était immolée hors du camp; parce que ce fut *hors de la porte que le Christ subit sa Passion* (*aux Hébreux*, ch. XIII, v. 12). Le prêtre trempait son doigt dans le sang de la victime; parce que c'est la discrétion, symbolisée par le doigt, qui doit présider à la contemplation et à l'imitation du mystère de la Passion du Christ. On aspergeait de ce sang le tabernacle, symbole de la synagogue, soit pour marquer la condamnation des Juifs qui ne croiraient pas au Christ, soit pour marquer la purification de ceux qui croiraient. L'aspersion se faisait par sept fois, ou en raison des sept dons du Saint-Esprit, ou en raison des sept jours, qui comprennent l'universalité des temps. Il faut aussi que tout ce

qui se rattache à l'Incarnation du Christ soit consumé par le feu, c'est-à-dire entendu d'une façon spirituelle ; car la peau et la chair signifient l'opération extérieure du Christ ; le sang, la vertu intérieure et pénétrante qui vivifie tout ce qui est extérieur ; les excréments, la lassitude, la soif et toutes ces autres choses qui appartiennent à l'infirmité. Des trois choses qu'on ajoutait, le cèdre signifie la hauteur de l'espérance ou de la contemplation ; l'hysope, l'humilité ou la foi ; le cramoisi, la double charité : c'est, en effet, par ces vertus que nous devons adhérer au Christ dans sa Passion. La cendre était recueillie par un homme pur ; et, aussi, les reliques de la Passion parvinrent aux Gentils, qui n'avaient point communiqué au crime de la mort du Christ. C'est dans l'eau que les cendres étaient placées en vue de l'expiation ; parce que c'est de la Passion du Christ que le baptême tire sa vertu purificatrice à l'endroit des péchés. Que si le prêtre qui immolait et brûlait la vache, et pareillement celui qui recueillait les cendres, étaient impurs, de même aussi que celui qui faisait l'aspersion de l'eau, c'est : ou bien parce que les Juifs sont devenus impurs en immolant le Christ dont la mort a expié nos péches ; et cela jusqu'au soir, c'est-à-dire jusqu'à la fin du monde, quand les restes d'Israël se convertiront ; ou bien parce que ceux qui traitent les choses saintes, se proposant la purification des autres, contractent eux-mêmes quelques impuretés aussi, comme le dit saint Grégoire dans le *Pastoral* (IIe partie, ch. v) ; et cela, jusqu'au soir, c'est-à-dire jusqu'à la fin de la vie présente ». — Qu'on juge, par le divin commentaire mystique que vient de nous donner saint Thomas d'un des rites en apparence les plus étranges de l'ancienne loi, et qui cependant, nous venons de le voir, est si admirablement fondé en raison théologique et en interprétation scripturaire, combien peu sont dans la pensée de l'Écriture, ces exégètes de nos jours qui traitent d'une manière si profane et si terre à terre, et parfois même avec une sorte de dédain, les merveilles accomplies par Dieu en faveur de son peuple et consignées par lui dans son Livre.

L'*ad sextum* nous va expliquer le rite de la purification des péchés qui se faisait par les boucs. « Ainsi qu'il a été dit, rappelle encore saint Thomas, l'impureté qui provenait de la corrup-

tion de l'esprit ou du corps s'expiait par les sacrifices pour le péché. Et, sans doute, l'on offrait des sacrifices spéciaux pour les péchés de chacun ; mais parce que plusieurs étaient négligents à faire l'expiation de ces sortes de péchés ou impuretés, ou aussi parce qu'ils s'en abstenaient par ignorance, il fut institué qu'une fois dans l'année, le dix-septième jour du mois, on ferait un sacrifice d'expiation pour tout le peuple. Et parce que, selon le mot de l'Apôtre, dans son épître *aux Hébreux*, ch. VII (v. 28), *la loi a constitué comme prêtres des hommes qui connaissent l'infirmité*, il fallait que le prêtre offrît d'abord pour lui-même un veau en sacrifice pour le péché, en souvenir du péché commis par Aaron quand il fit le veau d'or ; et un bélier en sacrifice d'holocauste, à l'effet de signifier que la prélation du prêtre, symbolisée par le bélier, conducteur du troupeau, devait être ordonnée à l'honneur de Dieu. — Le prêtre offrait ensuite, pour le peuple, deux boucs. L'un d'eux était immolé, pour expier le péché de la multitude. Le bouc, en effet, est un animal d'odeur fétide, dont les poils servent à faire des vêtements qui piquent ; et par là il signifiait l'infection, l'impureté et les pointes pénétrantes des péchés. Le sang de ce bouc immolé, ensemble avec le sang du veau, était porté dans le Saint des saints, et l'on aspergeait de ce sang tout le sanctuaire ; pour signifier que le tabernacle était purifié des impuretés des enfants d'Israël. Quant au corps du bouc et du veau, immolés en sacrifice pour le péché, il fallait les brûler ; pour montrer que des péchés il ne restait plus rien. Toutefois, non pas sur l'autel, où n'étaient brûlés d'une façon totale que les holocaustes ; et c'est pourquoi il avait été ordonné qu'ils fussent brûlés hors du camp, en détestation du péché, chose qui se faisait chaque fois qu'on immolait un sacrifice pour quelque péché grave ou pour la multitude des péchés. — L'autre bouc était chassé dans le désert, non pour y être offert aux démons auxquels les Gentils rendaient un culte dans les déserts, car il n'était jamais permis de rien sacrifier aux démons, mais pour désigner l'effet du sacrifice immolé. Et voilà pourquoi le prêtre posait sa main sur la tête de ce bouc, en confessant les péchés des enfants d'Israël, comme si ce bouc les devait porter dans le désert, où il serait dévoré par les bêtes farouches, portant, en

quelque sorte, la peine des péchés du peuple. Et il était dit porter les péchés du peuple, soit parce que son émission même signifiait la rémission des péchés du peuple, soit parce que sur sa tête était attaché un écrit où se trouvaient consignés les péchés du peuple. »

A côté de ces raisons littérales, « la raison figurative était que le Christ avait son symbole : dans le taureau, en raison de sa force; dans le bélier, parce que lui-même est le chef qui conduit les fidèles; dans le bouc, *en raison de la similitude de la chair de péché (aux Romains*, ch. VIII, v. 3). Pareillement, le Christ Lui-même a été immolé pour les péchés soit des prêtres, soit du peuple; car par sa Passion tous sont purifiés de leurs péchés, tant les supérieurs que les inférieurs. Le sang du veau et du bouc était porté dans le Saint des saints par le Pontife; parce que c'est le sang de la Passion du Christ qui nous donne accès au royaume des cieux. Leurs corps étaient brûlés hors du camp; parce que *c'est hors de la porte que le Christ a souffert*, comme l'Apôtre le déclare dans le dernier chapitre *aux Hébreux* (v. 12). Par le bouc qui était chassé pouvait être signifiée : soit la divinité du Christ, qui se retira à part, durant la Passion de l'homme dans le Christ, non qu'elle ait quitté l'humanité, mais parce qu'elle retint sa vertu; soit aussi la concupiscence mauvaise que nous devons chasser loin de nous, tandis que nous offrons à Dieu nos mouvements vertueux ».

Saint Thomas ajoute que « pour l'impureté de ceux qui brûlaient ces sortes de sacrifices, la raison est la même que pour le sacrifice de la vache rouge, dont nous avons déjà parlé » (*ad 5um*).

L'*ad septimum* justifie ce qui a trait à la purification de la lèpre. « Par le rite de la loi, le lépreux n'était point purifié de la tache de la lèpre, mais seulement déclaré pur. Et c'est ce qui est signifié dans le *Lévitique*, chapitre XIV (v. 3 et suiv.), où il est dit du prêtre : *Quand il aura constaté que la lèpre a disparu, il ordonnera pour celui qui doit être purifié...* Par où l'on voit que la lèpre n'existait déjà plus; et s'il est encore parlé de purification, c'est pour autant que le lépreux devait être rendu, par le jugement du prêtre, à la société des hommes et au culte divin. Il arrivait cependant quelquefois qu'un

miracle divin s'opérait dans le rite de la loi pour purifier la lèpre du corps, si le prêtre s'était trompé dans son jugement.— Cette purification du lépreux se faisait d'une double manière : car, d'abord, il était déclaré pur; et ensuite il était rendu, comme étant déjà pur, à la société des hommes et du culte divin, quand sept jours s'étaient écoulés. Dans la première purification, le lépreux qui devait être purifié offrait pour lui deux passereaux vivants, du bois de cèdre, du cramoisi et de l'hysope, en telle sorte que fussent liés par un fil rouge l'un des deux passereaux et l'hysope avec le bois de cèdre, le bois de cèdre étant comme le manche d'un aspersoir; quant à l'hysope et au passereau, ils étaient de l'aspersoir ce qu'on trempait dans le sang de l'autre passereau immolé sur l'eau vive. Ces quatre choses étaient offertes contre les quatre défauts de la lèpre; car on offrait, contre la putréfaction, le cèdre qui ne pourrit pas; contre l'odeur fétide, l'hysope odoriférante; contre l'insensibilité, le passereau vivant; contre la laideur de la peau, le cramoisi à la couleur vive. Quant au passereau vivant, on le laissait s'envoler en plein champ; parce que le lépreux était rendu à sa liberté première.— Le huitième jour, on admettait le lépreux au culte divin et à la société des hommes. Mais il fallait que d'abord il eût rasé les poils de tout son corps et lavé ses vêtements; parce que la lèpre ronge le poil et infecte les vêtements, leur communiquant une odeur fétide. Après cela, on offrait un sacrifice pour son péché; parce que la plupart du temps, la lèpre était la suite du péché. Avec le sang du sacrifice on marquait le lobe de l'oreille droite du lépreux qui se purifiait et le pouce de sa main droite et l'orteil de son pied droit; parce que c'est en ces parties du corps que la lèpre se manifeste et se sent tout d'abord. Dans ce rite, on utilisait aussi trois sortes de liquides; savoir : le sang, contre la corruption du sang; l'huile, pour marquer la guérison du mal; l'eau vive, pour purifier tout ce qui avait raison de souillure ».

Ce rite avait aussi « sa raison figurative ». Et « c'était que par les deux passereaux se trouvaient désignées la divinité et l'humanité du Christ. Des deux passereaux, l'un, savoir l'humanité, était immolé au-dessus d'un vase de terre sur de l'eau vive; parce que c'est par la Passion du Christ que les eaux du baptême

sont consacrées. L'autre, qui représentait la divinité impassible, demeurait vivant; parce que la divinité ne peut point mourir. Aussi bien il s'envolait; parce que la divinité ne pouvait être contrainte par la Passion. Ce passereau vivant, conjointement avec le bois de cèdre et la cochenille ou l'écarlate et l'hysope, c'est-à-dire la foi, l'espérance et la charité, comme il a été dit plus haut (*ad 5um*), était mis dans l'eau pour l'aspersion; parce que c'est dans la foi du Dieu et de l'homme que nous sommes baptisés. L'homme aussi, par l'eau du baptême ou des larmes, lave ses vêtements, c'est-à-dire ses œuvres, et ses poils, c'est-à-dire ses pensées. On marquait du sang et de l'huile le lobe de l'oreille droite de celui qui était purifié; afin que l'oreille » du baptisé « soit munie contre les paroles qui corrompent; et l'on marquait aussi le pouce de la main droite et l'orteil du pied; afin que son action soit sainte ».

Saint Thomas ajoute que « les autres choses qui se rapportaient à cette purification des autres impuretés n'avaient rien de spécial en plus des autres sacrifices pour les péchés ou pour les délits ».

Les trois dernières réponses ont trait à ce qui regardait les ministres. D'abord leur institution, leur consécration et leur purification. C'est l'objet de l'*ad octavum* et de l'*ad nonum,* que saint Thomas groupe ici en une même réponse.

« De même, explique le saint Docteur, que le peuple était marqué pour le culte de Dieu par la circoncision; de même les ministres l'étaient par certaines purifications ou consécrations spéciales. Aussi bien était-il ordonné qu'ils fussent séparés du reste du peuple, comme spécialement députés au ministère du culte divin par-dessus tous les autres. Et tout ce qui se faisait pour eux dans leur consécration ou leur institution était ordonné à cela : montrer en eux une certaine prérogative de pureté, de vertu et de dignité. C'est pourquoi, lors de leur institution, trois choses se faisaient : premièrement, ils étaient purifiés; secondement, ils étaient revêtus d'ornements et consacrés; troisièmement, ils étaient appliqués au culte divin. — D'une façon générale, pour tous, la purification se faisait par l'ablution de l'eau et par certains sacrifices; pour les lévites, il était marqué spécialement qu'ils devaient raser tous les poils de leur chair, comme

on le voit dans le *Lévitique*, chapitre VIII (Cf. *Nombres*, ch. VIII). — Quant à la consécration, voici dans quel ordre elle se faisait pour les pontifes et les prêtres. La première chose qu'on faisait, après qu'ils s'étaient lavés, était de les revêtir de certains vêtements spéciaux ayant pour but de désigner leur dignité. D'une manière spéciale, on oignait de l'huile de l'onction la tête du Pontife, pour marquer que la puissance de consacrer se répandait de lui sur les autres, comme l'huile descend de la tête sur le reste du corps, ainsi qu'on le voit dans le psaume CXXXII (v. 2) : *Comme le parfum précieux qui, de la tête d'Aaron, descend sur la barbe vénérable de ce grand-prêtre.* Les lévites n'avaient point d'autre consécration, sinon qu'ils étaient offerts au Seigneur, au nom des enfants d'Israël, par les mains du Pontife qui priait pour eux. Pour les prêtres inférieurs, on ne consacrait que leurs mains devant être appliquées aux sacrifices. Et du sang de l'animal immolé on marquait le lobe de leur oreille droite et l'orteil du pied et le pouce de la main droite; pour qu'ils obéissent à la loi de Dieu dans l'oblation des sacrifices, chose que signifiait la marque de l'oreille droite; et pour qu'ils fussent attentifs et prompts dans l'exécution de ce qui avait trait aux sacrifices, chose que signifiait la marque de l'orteil du pied et du pouce de la main droite. On les aspergeait aussi, eux et leurs vêtements, avec le sang de l'animal immolé, en souvenir du sang de l'agneau qui délivra le peuple en Égypte. Dans leur consécration, on offrait, comme sacrifices : un veau en sacrifice pour le péché, afin de rappeler la rémission du péché commis par Aaron dans la fonte du veau d'or; un bélier en holocauste, pour rappeler le sacrifice d'Abraham, dont le Pontife devait imiter l'obéissance; un bélier de consécration, qui était comme une victime pacifique, en souvenir de la délivrance de la captivité d'Égypte par le sang de l'agneau; une corbeille de pains en souvenir de la manne accordée au peuple. — Comme application au ministère, il y avait qu'on mettait dans leurs mains de la graisse du bélier, un gâteau de pain et l'épaule droite, pour montrer qu'ils recevaient le pouvoir d'offrir ces choses au Seigneur. Quant aux lévites, leur application au ministère consistait en ce qu'ils étaient introduits dans le tabernacle de l'alliance

comme pour y vaquer au ministère des vases du sanctuaire ».

« La raison figurative de tous ces rites était que ceux qui doivent être consacrés en vue du ministère spirituel du Christ, doivent d'abord être purifiés par l'eau du baptême et des larmes dans la foi de la Passion du Christ, qui est le sacrifice d'expiation et de purification. Ils doivent aussi raser tous les poils de leur chair, c'est-à-dire laisser toutes leurs mauvaises pensées. Pareillement, ils doivent être ornés des vertus; et consacrés par l'huile de l'Esprit-Saint et par l'aspersion du sang du Christ. Et de la sorte ils doivent être appliqués à remplir le ministère spirituel ».

L'*ad decimum* va expliquer les ornements des divers ministres. « Ainsi qu'il a été déjà dit (à l'*ad 4*^{um}), l'intention de la loi était d'amener au respect du culte divin. Et cela, d'une double manière. D'abord, en excluant du culte divin tout ce qui pouvait être une occasion de mépris. Ensuite, en appliquant au culte divin tout ce qui paraissait en rehausser l'éclat. Que si on l'observait pour le tabernacle et ses vases et pour les animaux immolés, combien plus fallait-il qu'on l'observe au sujet des ministres. Aussi bien, pour écarter toute occasion de mépris à l'endroit des ministres, il avait été ordonné qu'ils n'eussent ni tache, ni défaut corporel; car ces choses-là ont coutume de provoquer le mépris des hommes, quand ils les voient dans les autres. De même, il avait été ordonné, toujours dans le même but, que ce ne fût pas indistinctement et de n'importe quelle famille que les hommes fussent appliqués au ministère, mais d'une seule souche par voie de succession héréditaire, afin qu'ainsi on les eût plus illustres et plus nobles. » [On remarquera, en passant, le précieux avantage marqué ici par saint Thomas, comme étant le fruit propre de l'hérédité, en ceux qui doivent occuper certaines fonctions publiques dans la société].

Ce que vient de nous rappeler saint Thomas était pour exclure des ministres du culte tout ce qui aurait pu être une cause de discrédit ou de mépris. « A l'effet d'augmenter en eux les causes du respect ou de la vénération, ils recevaient, dans leurs vêtements, des ornements spéciaux, et aussi une consécration spéciale. — Pour ce qui est de leurs ornements, outre la raison

commune que nous venons d'assigner, d'une façon spéciale il faut savoir que le Pontife avait huit parties distinctes dans les siens. — D'abord, il avait une robe de lin. — En second lieu, une tunique en pourpre violette, à l'extrémité de laquelle, du côté des pieds, étaient placées tout autour certaines clochettes avec des grenades faites de pourpre violette, de pourpre écarlate et de cramoisi. — En troisième lieu, l'éphod qui couvrait les épaules et le devant jusqu'à la ceinture. Il était d'or, de pourpre violette, de pourpre écarlate, de cramoisi et de lin retors. Et sur les épaules, il avait deux pierres d'onyx où étaient gravés les noms des enfants d'Israël. — En quatrième lieu, venait le *rational,* fait de la même matière. Il était carré, se mettait sur la poitrine » (d'où aussi le nom de *pectoral*) « et se rattachait à l'éphod. Sur ce rational étaient douze pierres précieuses distinguées en quatre ordres et portant sculptés les noms des enfants d'Israël; comme pour marquer : que le Pontife portait la charge de tout le peuple, ayant leurs noms sur ses épaules; et qu'il devait sans cesse penser à leur salut, les portant aussi sur sa poitrine ou dans son cœur. Ce même rational devait porter aussi, sur l'ordre du Seigneur, les mots *Doctrine et Vérité;* parce que certaines choses ayant trait à la vérité de la justice et de la doctrine étaient écrites sur ce rational. Toutefois, les Juifs racontent que sur le rational était une pierre qui brillait de diverses couleurs selon que diverses choses devaient arriver aux enfants d'Israël; et c'est cette pierre qu'ils appellent *Doctrine et Vérité.* — En cinquième lieu, venait le baudrier, c'est-à-dire une sorte de ceinture, faite des quatre couleurs dont nous avons parlé. — En sixième lieu, était la tiare, c'est-à-dire une sorte de mitre, faite de lin. — En septième lieu, la lame d'or, tombant sur le front du Pontife, et portant le nom du Seigneur. — Le dernier vêtement était le caleçon de lin, destiné à couvrir la nudité de la chair, quand les Pontifes approchaient du sanctuaire ou de l'autel. — De ces huit ornements, les prêtres inférieurs en avaient quatre; savoir : la tunique de lin, le caleçon, le baudrier et la tiare ».

Après avoir énuméré les ornements du Pontife ou des prêtres, saint Thomas donne leur raison littérale et leur raison figurative.

« Il en est, nous dit le saint Docteur, qui assignent la raison littérale de ces ornements comme il suit. Ils disent qu'en eux est désignée la disposition de l'univers, le Pontife devant protester en quelque sorte qu'il est le ministre du Créateur du monde; et c'est pour cela qu'au livre de la *Sagesse*, ch. XVIII (v. 24), il est dit que *sur la robe* » *ou dans les habits* « *d'Aaron tout l'univers était décrit*. Et, en effet, le caleçon de lin symbolisait la terre d'où le lin tire son origine. La circonvolution » ou l'enroulement « du baudrier symbolisait l'Océan qui entoure la terre » [à noter, en passant, cette conception déjà en cours du temps de saint Thomas, que la terre était entourée de l'Océan comme d'une ceinture]. « La tunique de pourpre violette signifiait l'air par sa couleur; ses clochettes signifiaient le tonnerre; ses grenades, les éclairs. L'éphod symbolisait, par sa variété, le ciel des étoiles; et les deux pierres d'onyx, les deux hémisphères, ou encore le soleil et la lune. Les douze pierres placées sur la poitrine signifiaient les douze signes du zodiaque; et si elles étaient placées sur le rational, c'est que dans les corps célestes sont les raisons des choses qui se passent sur la terre, selon cette parole du livre de Job, ch. XXXVIII (v. 33) : *Connais-tu l'ordre du ciel et règles-tu sa raison* », c'est-à-dire son influence « *sur la terre?* Quant à la coiffure ou à la tiare, elle signifiait le ciel empyrée; et la lame d'or, Dieu présidant à toutes choses ». Cette explication littérale des ornements du Pontife est rapportée par saint Thomas purement et simplement. Elle paraît lui suffire; et il n'en propose point d'autre.

Il vient tout de suite à « la raison figurative », qui. nous dit-il, « est manifeste. — Car les taches ou les défauts corporels dont ils doivent être exempts signifiaient les divers vices ou péchés qu'il ne doivent point avoir. Et, en effet, il était défendu que le Pontife fût aveugle; parce que le prêtre ne doit pas être ignorant. Qu'il fut boiteux; car il ne doit pas être instable et se portant à diverses choses. Qu'il fût d'un nez grand ou petit ou tordu; parce qu'il doit avoir la discrétion, n'excédant ni en plus ni en moins et ne faisant rien de travers : c'est qu'en effet le nez désigne la discrétion, faisant lui-même la distinction des odeurs » [nous lisons dans Horace, *Satyres*, liv. I, sat. III : *minus aptus*

acutis naribus horum hominum, pour signifier un homme grossier qui n'est point fait pour vivre avec les esprits raffinés]. « Qu'il n'eût point le pied ou la main brisés; parce qu'il ne doit jamais perdre la force de bien agir ou de progresser dans la vertu. Il était répudié aussi, quand il avait une bosse soit devant soit derrière; pour marquer que le prêtre ne doit pas avoir l'amour des choses de la terre. Quand il était chassieux; signifiant que le prêtre ne doit pas avoir le regard obscurci par des affections charnelles; car la chassie provient d'un flux des humeurs. Quand il avait une tache blanche sur l'œil; signifiant la présomption de la pureté de la justice dans sa pensée. Quand il avait la gale; signifiant la pétulance de la chair. Quant il avait une éruption cutanée, qui envahit le corps sans causer de douleur et détruit la beauté des membres; chose qui signifie l'avarice. Enfin, quand il était affligé d'une hernie ou de toute autre excroissance; signifiant le poids de toute chose honteuse qu'on porte dans le cœur, même si on ne le manifeste pas au dehors par des œuvres. — Quant aux ornements, ils désignaient les vertus des ministres de Dieu. Or, il y a quatre vertus qui sont nécessaires aux ministres de Dieu : la chasteté, symbolisée par le caleçon; la pureté de la vie, symbolisée par la tunique de lin; la mesure de la discrétion, signifiée par la ceinture; la droiture de l'intention, désignée par la tiare qui protège la tête. En plus de cela, le Pontife doit avoir quatre autres choses. D'abord, la pensée continuelle de Dieu dans la contemplation; et c'est ce que signifie la lame d'or, portant le nom de Dieu, laquelle était placée sur le front. Secondement, il doit supporter les infirmités du peuple; et c'est ce que signifie l'éphod. Troisièmement, il faut qu'il ait le peuple dans son cœur et dans ses entrailles par la sollicitude de la charité; et c'est ce que signifie le rational. Quatrièmement, il doit avoir un mode de vie tout céleste, par les œuvres de la perfection; ce que signifie la tunique de pourpre violette. Aussi bien à cette tunique on joint, à l'extrémité, les clochettes d'or, signifiant la doctrine des choses divines qui doit se joindre à la vie toute céleste du Pontife. On y joint aussi les grenades, signifiant l'unité de la foi et la concorde dans les bonnes mœurs; parce que la doctrine doit être unie à la vie du Pontife en telle sorte que par elle l'unité

de la foi et de la paix ne soit jamais rompue ». — On aura remarqué comment saint Thomas a su découvrir, dans le symbolisme des vêtements des prêtres et surtout du Pontife de l'ancienne loi, tout un magnifique programme de vie sacerdotale et épiscopale, en parfaite harmonie avec l'excellence de cette vie dans la loi nouvelle.

Nous ne pouvons mieux faire, pour clore toutes ces admirables explications relatives aux rites sacramentels de l'ancienne loi, surtout en ce qui était de l'ordination et du ministère sacré du Pontife, qu'en reproduisant ici la page qui termine le livre de l'*Ecclésiastique*. C'est une des plus belles de la Sainte Écriture.

Qu'il était majestueux (le grand-prêtre Simon), *lorsque devant le peuple rassemblé tout autour, il sortait de la maison du voile. Il était comme l'étoile du matin qui étincelle à travers le nuage; comme la lune aux jours de son plein; comme le soleil qui resplendit sur le temple du Très-Haut; comme l'arc-en-ciel, qui brille au milieu des nuées lumineuses; comme la fleur des roses aux jours du printemps; comme les lys sur le bord des eaux; comme le rameau de l'arbre odoriférant aux jours de l'été; comme le parfum sur le feu de l'encensoir; comme un vase d'or massif, orné de toute sorte de pierres précieusees; comme l'olivier qui pousse ses fruits; comme le cyprès qui s'élève dans les nuages. — Quand il avait pris la robe d'honneur et revêtu tous ses ornements et qu'il montait à l'autel saint, il faisait resplendir les abords du sanctuaire. Mais quand il recevait les parties de la victime de la main des prêtres et se tenait debout près du foyer de l'autel, ses frères formant une couronne autour de lui, alors il paraissait comme un cèdre majestueux sur le Liban et les prêtres l'entouraient comme des palmiers. Tous les fils d'Aaron étaient revêtus de leurs magnifiques ornements et ils tenaient dans leurs mains l'offrande pour le Seigneur devant toute l'assemblée d'Israël. Et lorsqu'il avait achevé le service sur les autels, afin d'embellir l'offrande du Très-Haut tout-puissant, il étendait la main sur la coupe aux libations et répandait le sang de la grappe. Il le versait sur la base de l'autel, parfum d'agréable odeur au Très-Haut, au grand Roi. Alors les fils d'Aaron poussaient des cris; ils sonnaient de*

leurs trompettes artistement travaillées et faisaient entendre d'éclatantes clameurs en souvenir devant le Très-Haut; et tout le peuple à la fois s'empressait et tombait la face contre terre pour adorer leur Seigneur, le Dieu tout-puissant, le Très-Haut. Et les chantres, déployant leur voix, le louaient; le vaste temple retentissait de doux accords. Et le peuple suppliait le Seigneur très haut, se tenant en prière devant le Miséricordieux, jusqu'à ce que les cérémonies du Seigneur fussent achevées et que les prêtres eussent accompli les fonctions sacrées. Alors le grand-prêtre descendait et élevait sa main sur toute l'assemblée des enfants d'Israël, pour donner de ses lèvres la bénédiction de la part du Seigneur et se glorifier en son nom. Et le peuple se prosternait de nouveau pour recevoir la bénédiction du Très-Haut (*Ecclésiastique*, ch. L, traduction Crampon).

A côté de cette page de nos saints Livres nous retraçant la majesté du grand-prêtre dans l'ancienne loi, comment ne pas citer l'incomparable scène d'*Athalie* où nous entendons le grand-prêtre Joad prophétiser la ruine et la résurrection de Jérusalem :

Mais d'où vient que mon cœur frémit d'un saint effroi?
Est-ce l'Esprit divin qui s'empare de moi?
C'est Lui-même. Il m'échauffe; Il parle : mes yeux s'ouvrent
Et les siècles obscurs devant moi se découvrent.
Lévites, de vos sons prêtez-moi les accords,
Et de ses mouvements secondez les transports.

Que du Seigneur la voix se fasse entendre
Et qu'à nos cœurs son oracle divin
Soit ce qu'à l'herbe tendre
Est, au printemps, la fraîcheur du matin.

Cieux, écoutez ma voix; terre, prête l'oreille.
Ne dis plus, ô Jacob, que ton Seigneur sommeille.
Pécheurs, disparaissez : le Seigneur se réveille.

Comment en un plomb vil l'or pur s'est-il changé?
Quel est dans le lieu saint ce pontife égorgé?
Pleure, Jérusalem, pleure, cité perfide,
Des prophètes divins malheureuse homicide.
De ton amour pour toi ton Dieu s'est dépouillé,
Ton encens à ses yeux est un encens souillé.

Où menez-vous ces enfants et ces femmes?
Le Seigneur a détruit la reine des cités.
Ses prêtres sont captifs, ses rois sont rejetés;
Dieu ne veut plus qu'on vienne à ses solennités.
Temple, renverse-toi; cèdres, jetez des flammes.

Jérusalem, objet de ma douleur,
Quelle main en ce jour t'a ravi tous tes charmes?
Qui changera mes yeux en deux sources de larmes
Pour pleurer ton malheur?

Quelle Jérusalem nouvelle
Sort du fond du désert brillante de clartés,
Et porte sur le front une marque immortelle?
Peuples de la terre chantez
Jérusalem renaît plus charmante et plus belle.
D'où lui viennent de tous côtés
Ces enfants qu'en son sein elle n'a point portés?
Lève, Jérusalem, lève ta tête altière;
Regarde tous ces rois de ta gloire étonnés :
Les rois des nations devant toi prosternés,
De tes pieds baisent la poussière.
Les peuples à l'envi marchent à ta lumière.
Heureux qui pour Sion d'une sainte ferveur
Sentira son âme embrasée.
Cieux, répandez votre rosée,
Et que la terre enfante son Sauveur.

(*Athalie*, act. III, sc. VII).

Nous n'avons plus qu'un dernier point à examiner pour terminer cette question des préceptes cérémoniels étudiés dans le détail de leurs causes ou de leurs raisons. C'est la question des observances. Elle va faire l'objet de l'article qui suit.

Article VI.

S'il fut quelque cause raisonnable des observances cérémonielles?

Les observances cérémonielles désignent ici l'objet des préceptes cérémoniels portant sur les usages et la manière de vivre ordinaire soit du peuple de Dieu soit de ses ministres, en dehors des pratiques cultuelles proprement dites. Onze objections veulent prouver qu' « on ne peut assigner aucune cause raisonnable des observances cérémonielles ».

La première arguë du mot de « l'Apôtre », qui « dit, dans son épître *à Timothée,* ch. IV, (v. 4) : *Toute créature de Dieu est chose bonne, et l'on ne doit rien rejeter de ce qui se prend avec*

actions de grâces. C'est donc mal à propos qu'il était défendu de manger certains mets déclarés impurs, comme on le voit dans le *Lévitique*, ch. XI » (cf. *Deutéronome*, ch. XIV).

La seconde objection fait observer que « si les animaux ont été donnés à l'homme en nourriture, les herbes l'ont été également; et c'est pourquoi il est dit dans la *Genèse*, ch. IX (v. 3) : *Comme je vous ai donné l'herbe verte, ainsi je vous donne toute chair*. Or, parmi les herbes, la loi n'en a point distingué qui fussent impures; alors que cependant quelques-unes d'entre elles sont extrêmement nuisibles, comme le sont les plantes vénéneuses. Donc il semble que parmi les animaux il n'eût point fallu en exclure quelques-uns comme étant impurs ».

La troisième objection déclare que « si la matière d'où se tire une chose est impure, la chose qui en provient sera, elle aussi, semble-t-il, impure. Or, la chair provient du sang. Puis donc que toutes les chairs n'étaient point défendues comme impures, pour la même raison le sang n'aurait point dû l'être; ni même la graisse, qui provient aussi du sang ».

La quatrième objection rappelle que « le Seigneur dit, en saint Mathieu, ch. X (v. 28; cf. S. Luc, ch. XII, v. 4), qu'il ne faut point craindre ceux qui peuvent tuer le corps; parce qu'*après la mort ils n'ont plus rien qu'ils puissent faire;* ce qui ne serait point vrai, si l'homme souffrait quelque dommage de ce qui est fait de lui. Il importe donc bien moins encore à l'animal déjà mort, que ses chairs soient préparées de telle ou telle manière. Et, par suite, il semble qu'il est dit sans raison dans l'*Exode*, ch. XXIII (v. 19) : *Tu ne feras pas cuire un chevreau dans le lait de sa mère* ».

La cinquième objection remarque qu' « il est ordonné d'offrir au Seigneur, comme choses plus parfaites, les premiers-nés des hommes et des animaux (cf. *Exode*, ch. XIII). C'est donc mal à propos qu'il est ordonné dans le *Lévitique*, ch. XIX (v. 23) : *Quand vous serez entrés dans le pays et que vous aurez planté des arbres fruitiers, vous enlèverez les premiers fruits et vous les tiendrez pour impurs : vous n'en mangerez point* ».

La sixième objection dit que « le vêtement étant chose extérieure à l'homme, on ne voit pas pourquoi certains vêtements

étaient interdits aux Juifs, selon qu'il est dit dans le *Lévitique*, ch. XIX (v. 19) : *Tu ne porteras point un vêtement tissu de deux espèces de fils;* et dans le *Deutéronome*, ch. XXII (v. 5) : *Une femme ne portera pas un habit d'homme, et un homme ne mettra point un vêtement de femme;* et plus loin (v. 11) : *Tu ne porteras pas un vêtement d'un tissu mélangé de laine et de lin réunis ensemble* ».

La septième objection fait observer que « le souvenir des commandements de Dieu n'est point chose qui appartienne au corps, mais au cœur. C'est donc mal à propos qu'il est ordonné, dans le *Deutéronome*, ch. VI (v. 8 et suiv.) d'*attacher les préceptes de Dieu, comme un signe, dans la main*, et de *les écrire sur le seuil des portes des maisons;* et de *se faire des glands aux coins de leurs manteaux pour y attacher un cordon de pourpre violette en souvenir du commandement de Dieu*, comme on le voit dans le livre des *Nombres*, ch. XV (v. 38 et suiv.) ».

La huitième objection en appelle à « l'Apôtre » saint Paul, qui « dit, dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. IX (v. 9), que *Dieu ne s'occupe point des bœufs;* et, par suite, ni des autres animaux sans raison. C'est donc mal à propos qu'il est ordonné, dans le *Deutéronome*, ch. XXII (v. 6) : *Si tu rencontres dans ton chemin un nid d'oiseau, tu ne prendras pas la mère avec les petits;* et, dans le *Deutéronome*, ch. XXV (v. 4; cf. première épître *aux Corinthiens*, ch. IX, v. 9) : *Tu ne muselleras pas le bœuf, quand il foule le grain;* et, dans le *Lévitique*, ch. XIX (v. 19) : *Tu n'accoupleras point des animaux d'espèces différentes* ».

La neuvième objection dit qu' « on ne distinguait point, dans les plantes, le pur de l'impur et » que « par suite, on aurait dû bien moins encore distinguer entre telle ou telle manière de culture pour les plantes. C'est donc mal à propos qu'il est ordonné, dans le *Lévitique*, ch. XIX (v. 19) : *Tu n'ensemenceras pas ton champ de deux espèces de semences;* et, dans le *Deutéronome*, ch. XXII (v. 9 et suiv.) : *Tu ne laboureras pas avec un âne et un bœuf attelés ensemble* ».

La dixième objection observe que « les choses inanimées semblent par-dessus tout être soumises à la puissance des hommes.

C'est donc mal à propos que les hommes sont détournés de l'argent et de l'or servant à fabriquer les idoles, et des autres choses qui se trouvaient dans les temples des idoles, par le précepte de la loi qu'on trouve dans le *Deutéronome*, ch. VII (v. 25 et suiv.). — De même, rien ne semble plus ridicule que ce qui est ordonné dans le *Deutéronome*, ch. XXIII (v. 13), de *faire un creux dans la terre et de recouvrir ensuite ce qu'on laisse après soi quand on va s'asseoir à l'écart* ».

La onzième objection déclare que « la piété doit surtout briller dans les prêtres. Or, il semble que c'est un devoir de piété pour l'homme d'assister aux funérailles de ses amis; aussi bien Tobie est-il spécialement loué à ce sujet, comme on le voit dans son livre, ch. I (v. 20 et suiv.). De même, c'est parfois aussi un devoir de piété pour l'homme d'épouser une femme perdue, afin de la soustraire au péché et à l'infamie. Il semble donc que c'est mal à propos que ces choses étaient défendues aux prêtres, dans le *Lévitique*, ch. XXI ».

L'argument *sed contra* se contente de rappeler qu' « il est dit, dans le *Deutéronome*, ch. XVIII (v. 14) : *Pour toi, le Seigneur ton Dieu t'a enseigné autrement;* d'où l'on peut tirer que ces sortes d'observances ont été instituées par Dieu à l'effet de marquer une certaine prérogative spéciale de ce peuple. Et, par suite, elles ne sont point sans raison ou sans cause ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous redit que « le peuple des Juifs, comme il a été marqué plus haut (art. préc.), était, d'une manière spéciale, voué au culte divin; et, plus spécialement encore, parmi eux, les prêtres. Or, de même que les autres choses qui sont appliquées au culte divin, sont marquées de certains caractères spéciaux destinés à rehausser l'éclat de ce culte; pareillement aussi, dans la manière de vivre de ce peuple et surtout des prêtres, il fallait que fussent déterminées des observances spéciales en harmonie avec le culte divin soit spirituel soit corporel. D'autre part, le culte de la loi figurait le mystère du Christ; et, à ce titre, tout ce qui se faisait dans l'ancien peuple figurait ce qui a trait au Christ, selon cette parole de la première épître *aux Corinthiens*, ch. X (v. 11) : *Toutes choses leur arrivaient en figure*. Il suit de là qu'on peut d'une double manière assigner

les raisons de ces observances : d'abord, du côté des convenances du culte divin; et ensuite, pour autant qu'elles figuraient quelqu'une des choses ayant trait à la vie des chrétiens ».

L'*ad primum* répond, au sujet des mets défendus, que « dans la loi, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. préc., *ad 4um*, *ad 5um*), se trouvait marquée une double sorte de souillure ou d'impureté : l'une, de coulpe, qui souillait l'âme; l'autre, de corruption, qui en quelque manière contaminait le corps. — Si donc nous parlons de la première sorte d'impureté, il faudra dire qu'aucun genre de mets n'est impur ni ne peut souiller l'homme, à prendre ce mets selon sa nature; et c'est pour cela qu'il est dit en saint Mathieu, ch. XV (v. 11) : *Ce n'est point ce qui entre dans la bouche, qui souille l'homme; mais ce qui sort du cœur, voilà ce qui souille l'homme;* et ce dernier mot s'entend des péchés. Toutefois il se peut qu'accidentellement certains mets souillent l'homme, même quant à son âme : soit parce qu'on les prend contre l'obéissance ou contre son vœu, ou avec une trop grande concupiscence; soit aussi parce qu'ils servent d'aliment à la luxure; et c'est aussi pour cela que d'aucuns s'abstiennent de vin et de viande. — Que s'il s'agit de l'impureté corporelle, consistant en une certaine corruption, il est certaines chairs d'animaux qui sont impures : soit parce que ces animaux se nourrissent de choses immondes, comme les porcs; ou que leur mode de vivre est impur, comme certains animaux qui vivent sous terre, tels que les taupes, les rats et autres animaux de ce genre, d'où aussi ils tirent une certaine odeur fétide; soit parce que leurs chairs, trop humides ou trop sèches, engendrent dans le corps humain des humeurs malsaines. C'est pour cela qu'aux Juifs furent défendues les chairs des animaux qui avaient la corne ou l'ongle uni, non divisé, en raison de l'élément terrestre dominant chez eux. Pareillement, les chairs des animaux qui avaient le pied divisé en multiples parties, comme étant trop bilieux et trop brûlés; tels que les lions et autres de ce genre. Pour la même raison, leur étaient interdits certains oiseaux de proie, comme étant trop secs; et certains oiseaux aquatiques, comme étant trop humides. De même, certains poissons n'ayant point de nageoires ou d'écailles, comme les anguilles et autres

de même nature, en raison d'un excès d'humidité. Au contraire, leur étaient permis les animaux qui ruminent et qui ont le pied fendu; parce qu'ils ont leurs humeurs bien distribuées et que leur complexion est tempérée : ils ne sont, en effet, ni trop humides, comme en témoigne leur ongle ou leur corne; ni trop chargés en élément terrestre, puisque leur ongle n'est point continu, mais divisé. Parmi les poissons, leur étaient concédés ceux qui sont plus secs, comme en témoignent leurs nageoires et leurs écailles; car en cela apparaît le côté tempéré de la complexion humide des poissons. Parmi les oiseaux, c'étaient aussi les complexions les plus tempérées qui leur étaient concédées, comme les poules, les perdrix et autres de ce genre. — A côté de cette raison », tirée de la nature même de ces animaux, « il en était une autre; et c'était pour faire détester l'idolâtrie. Car les païens, et surtout les Égyptiens, au milieu desquels le peuple avait été nourri, immolaient aux idoles ces animaux que la loi défendait, ou même usaient d'eux pour leurs maléfices. Les animaux, au contraire, dont il fut permis aux Juifs de manger, n'étaient point servis aux païens en nourriture; car ils les honoraient comme des dieux; ou ils s'en abstenaient pour toute autre raison, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 3, *ad 2um*). — Une troisième raison était pour enlever au peuple une excessive sollicitude à l'endroit du manger; et voilà pourquoi on leur concédait ces animaux qu'on pouvait trouver facilement et qu'on avait pour ainsi dire sous la main ».

Après avoir rappelé et justifié la défense de la loi portant sur tels ou tels animaux, saint Thomas s'occupe spécialement de la défense qui regardait le sang, la graisse et certain nerf des animaux. Il fait observer que « d'une façon générale, il avait été défendu de manger le sang et la graisse de n'importe quel animal. — Le sang était défendu, soit pour prévenir la cruauté, afin qu'on eût en horreur de répandre le sang humain, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 3, *ad 8um*); soit aussi pour prémunir contre les pratiques de l'idolâtrie; car les païens avaient coutume de se réunir autour du sang recueilli et d'y prendre le repas en l'honneur des idoles, pensant qu'elles avaient le sang pour chose très agréable. C'est pour cela que le Seigneur avait ordonné

que le sang fût répandu et recouvert de poussière (*Lévitique*, ch. XVII, v. 13). C'est pour cela aussi qu'il avait été interdit de manger des animaux suffoqués ou étranglés (*Lévitique*, ch. XIX, v. 26); parce que leur sang n'était point séparé de leur chair. Une autre raison qui avait motivé cette défense était que les animaux tués de la sorte souffrent davantage; et le Seigneur voulut qu'ils s'abstinssent de cruauté, même à l'égard des animaux, afin qu'ils eussent davantage en horreur la cruauté à l'égard des hommes, s'exerçant pour ainsi dire à la pitié même à l'endroit des bêtes. — S'il leur avait été défendu de manger la graisse des animaux, c'est parce que les idolâtres mangeaient cette graisse en l'honneur de leurs dieux; c'est aussi parce qu'elle était brûlée en l'honneur de Dieu ; et enfin parce que la graisse et le sang ne constituent point un aliment sain : cause assignée par Rabbi Moïse (*Le Docteur Perplexe*, liv. III, ch. XLVIII). — La cause pour laquelle il avait été défendu de manger le grand nerf des animaux, est marquée dans la *Genèse*, chap. XXXII (v. 32), où il est dit que *les enfants d'Israël ne mangent point le grand nerf qui est à l'articulation de la hanche, parce que le nerf de la hanche de Jacob avait été touché,* dans le combat mystérieux qu'il soutint contre l'ange du Seigneur.

Dans la seconde partie de cette réponse *ad primum*, saint Thomas nous va donner la raison figurative ou mystique de ces défenses marquées dans la loi. Et nous verrons comment le saint Docteur a su découvrir, dans ces prohibitions bien minutieuses en apparence, un programme de vie chrétienne vraiment exquis.

« La raison figurative de toutes ces choses est que par ces sortes d'animaux défendus sont désignés certains péchés, en raison desquels et parce qu'ils les figurent, ces animaux étaient prohibés. C'est ce qui a fait dire à saint Augustin, dans son livre *Contre Fauste*, ces belles paroles (liv. VI, ch. VII) : *s'il s'agit du porc et de l'agneau, l'un et l'autre, en lui-même, est chose pure ; car toute créature de Dieu est bonne ; mais, en raison de ce qu'ils signifient, l'agneau est pur, et le porc est impur. C'est comme si vous nommez le sage et l'insensé ; chacun de ces deux mots, à le considérer en lui-même, ou quant au son et quant à la nature des lettres ou des syllabes, est chose bonne ; mais si vous*

en considérez le sens, l'un dit une chose bonne; et l'autre, une chose mauvaise. — Ainsi donc l'animal qui rumine et qui a le pied fourchu, est chose pure par ce qu'il signifie. La fourche du pied, en effet, désigne la distinction des deux Testaments; ou du Père et du Fils; ou des deux natures dans le Christ; ou la distinction du bien et du mal. Le fait de ruminer signifie la méditation des Écritures et la saine intelligence que l'on en a. Or, quiconque manque de l'une ou de l'autre de ces deux choses est lui-même spirituellement impur. — Pareillement aussi, parmi les poissons, ceux qui ont des écailles et des nageoires sont purs par ce qu'ils signifient. Car les nageoires signifient la vie sublime ou la contemplation; et les écailles signifient la vie dure; or, l'une et l'autre de ces deux vies est nécessaire à la pureté spirituelle. — Dans les oiseaux » défendus « il est certains genres spéciaux » de péchés « qui se trouvent prohibés. C'est ainsi que dans l'aigle, qui vole haut, est prohibé l'orgueil; dans l'orfraie, méchant pour les chevaux et pour les hommes, la cruauté des puissants; dans l'aigle pêcheur, qui se nourrit de petits oiseaux, ceux qui sont à charge aux pauvres; dans le milan, qui use de ruses, les amateurs de fraudes; dans le vautour, qui suit les armées, attendant le moment de se nourrir des cadavres des morts, les hommes qui excitent les meurtres et les séditions pour y trouver leur gain. Par les animaux du genre corbeau, sont désignés ceux dont l'âme a noirci dans les plaisirs; ou ceux qui sont incapables d'un bon mouvement; parce que le corbeau, une fois lâché hors de l'arche, ne revint pas (*Genèse*, ch. VIII, v. 7). Par l'autruche, qui, tout oiseau qu'il est, ne peut pas voler mais touche toujours la terre, sont désignés ceux qui sont voués au service de Dieu et s'embarrassent dans les affaires du siècle. Le chat-huant, qui jouit d'une vue perçante durant la nuit, tandis que pendant le jour il ne voit pas, sont désignés ceux qui sont très entendus dans les choses temporelles et n'ont plus de sens pour les choses spirituelles. La mouette, qui tout ensemble vole dans l'air et nage sur l'eau, signifie ceux qui honorent tout ensemble et la circoncision et le baptême; ou encore ceux qui veulent voler par la contemplation et cependant vivent dans les eaux des voluptés. L'épervier qui sert aux hommes pour atteindre

leur proie, désigne ceux qui se font les ministres des puissants pour ruiner les pauvres. Le hibou, qui cherche sa nourriture la nuit et se cache le jour, désigne les hommes de luxure qui cherchent à se cacher dans leurs œuvres de ténèbres. Le cormoran, qui a pour nature de rester longtemps sous les eaux, désigne les gourmands qui se plongent dans les eaux des délices. L'ibis est un oiseau d'Afrique, au long bec, qui se nourrit de serpents et peut-être est le même que la cigogne; il signifie les envieux, qui se nourrissent des maux des autres comme de serpents. Le cygne, de couleur blanche, tire, à l'aide de son long cou, sa nourriture des profondeurs de la terre ou de l'eau; il peut signifier les hommes, qui par la blancheur extérieure de leurs œuvres de justice captent les gains terrestres. Le pélican est un oiseau des pays d'Orient, portant un long bec et ayant, dans sa gorge, certains replis où il place d'abord sa nourriture pour l'envoyer de là, après un certain temps, dans son estomac; et il signifie les avares qui poussés par une sollicitude exagérée entassent les choses nécessaires à leur vie. Le gypaëte a ceci de particulier, entre tous les autres oiseaux, que l'un de ses deux pieds est large pour nager, et l'autre fourchu pour marcher, car il nage dans l'eau comme les canards et il marche sur le sol comme les perdrix; il ne boit qu'en mangeant, arrosant d'eau tout ce qu'il mange; et il signifie ceux qui ne veulent rien faire au gré de la volonté des autres, mais seulement ce qui est arrosé de l'eau de leur propre volonté. Par l'*hérodion*, appelé vulgairerement faucon, sont désignés *ceux dont les pieds courent avec promptitude pour répandre le sang* (psaume XIII, v. 3). Le héron, qui est un oiseau bavard, désigne ceux qui parlent trop. La huppe, qui fait son nid dans le fumier et se nourrit d'excréments fétides, et qui simile des gémissements dans son chant, signifie la tristesse du siècle, qui cause la mort dans les hommes impurs. Par la chauve-souris, qui vole au ras du sol, se trouvent désignés ceux qui versés dans les sciences profanes ne s'occupent que des choses terrestres. — Parmi les insectes ailés qui marchent sur quatre pattes, ceux-là seuls étaient concédés, qui ont leurs pattes de derrière plus longues, de façon à pouvoir sauter. Quant aux autres, qui adhèrent davantage au sol, ils étaient défendus; parce

que ceux qui abusent de la doctrine des quatre Évangiles, ne s'y appuyant pas pour s'élever en haut, sont tenus pour impurs. — Dans le sang, dans la graisse et dans le grand nerf, sont défendues la cruauté, la volupté, et la force à réaliser sa volonté de pécher ».

L'*ad secundum* nous avertit que « même avant le déluge, il fut permis aux hommes de manger les plantes et les fruits de la terre; tandis que l'usage des viandes ne semble avoir été introduit qu'après le déluge. Il est dit, en effet, dans la *Genèse*, chap. IX (v. 3) : *Comme je vous ai donné l'herbe verte, ainsi je vous donne toute chair*. La raison en est que l'usage des fruits de la terre semble marquer plutôt une certaine simplicité de vie; l'usage des chairs, au contraire, une certaine recherche et l'amour des délices. C'est qu'en effet, la terre pousse d'elle-même ces plantes, où l'on peut, sans beaucoup de soins, se procurer en abondance les fruits de la terre; tandis qu'il faut beaucoup de soins pour nourrir les animaux ou même les prendre. Aussi bien, le Seigneur, voulant ramener son peuple à la simplicité de la vie, lui interdit une foule d'animaux, sans rien leur interdire des fruits de la terre. — On peut dire aussi que les animaux étaient immolés aux idoles; ce qui n'est point vrai des fruits de la terre ».

L'*ad tertium* renvoie simplement à ce qui a été dit dans l'*ad primum*.

L'*ad quartum* répond que « si le chevreau qui est tué ne sent point de quelle manière ses chairs sont cuites, cependant de la part de celui qui les fait cuire il semble qu'il y a une certaine cruauté à prendre le lait de la mère destiné à nourrir ces chairs pour le faire servir à les détruire. On peut dire aussi que les païens, dans les solennités en l'honneur des idoles, faisaient cuire ainsi les chairs du chevreau, soit pour les immoler, soit pour les manger. Et voilà pourquoi, dans l'*Exode*, chap. XXIII, après qu'il avait été parlé des solennités à célébrer dans la loi, il est ajouté : *Tu ne feras pas cuire le chevreau dans le lait de sa mère*. — La raison figurative de cette prohibition est que le Christ, symbolisé par le chevreau, en raison de *la similitude de la chair du péché* (*aux Romains*, ch. VIII, v. 3), ne devait pas être tué par les Juifs dans le temps de son enfance; — ou encore

cela signifiait que le pécheur ne doit pas être traité par des caresses ».

L'*ad quintum* dit que « les païens offraient à leurs dieux leurs premiers fruits, qu'ils appelaient fruits de fortune ; ou encore ils les brûlaient en vue de certaines pratiques de magie. Et voilà pourquoi il fut ordonné aux Juifs de tenir pour impurs les fruits des trois premières années. Dans l'espace de trois ans, en effet, tous les arbres de ce pays portent leur fruit, arbres que l'on sème, que l'on greffe, ou que l'on plante. Il arrive rarement que l'on sème les noyaux des fruits des arbres ou autres germes cachés ; ceux-ci, en effet, porteraient leurs fruits plus tard ; mais la loi regarde ce qui se fait ordinairement. Les fruits de la quatrième année étaient offerts à Dieu comme prémices des fruits purs. A partir de la cinquième année et dans la suite, tous les fruits pouvaient être mangés. — La raison figurative était qu'après les trois états de la loi, comptés depuis Abraham jusqu'à David, depuis David jusqu'à la transmigration de Babylone, depuis la transmigration de Babylone jusqu'au Christ, le Christ, fruit de la loi, devait être offert à Dieu ; — ou aussi, que les premières de nos œuvres doivent nous être suspectes, à cause de leur imperfection ».

L'*ad sextum* fait observer que « selon la parole de l'*Ecclésiastique*, ch. XIX (v. 27), *le vêtement dont l'homme revêt son corps témoigne à son sujet*. Et voilà pourquoi le Seigneur voulut que son peuple fût distingué des autres peuples, non pas seulement par le signe de la circoncision, qui était dans la chair, mais encore par une certaine disposition du vêtement. Et c'est pour cela qu'il leur fut défendu de porter des vêtements faits de laine et de lin, ou que la femme portât des vêtements d'homme et inversement, pour deux raisons. — D'abord, pour éviter le culte idolâtrique. Les païens, en effet, usaient de ces sortes de vêtements dans le culte de leurs dieux. Et de même, dans le culte du dieu Mars, les femmes usaient des armes des hommes ; et dans le culte de Vénus, les hommes portaient les vêtements des femmes. — Ensuite, pour éviter la luxure. En prohibant ces sortes de mixtions dans la confection des vêtements, on prohibait tout rapport sexuel désordonné. De même, que la femme

revête des vêtements d'homme, ou l'homme des vêtements de femme, c'est chose qui provoque la convoitise et fournit des occasions de désordre. — La raison figurative était que dans le vêtement fait de laine et de lin était prohibée l'union de la simplicité de l'innocence, signifiée par la laine, à la subtilité de la malice signifiée par le lin. Et dans la défense du changement de vêtements était interdit que la femme vaque aux choses de la doctrine ou aux autres offices qui sont le propre de l'homme; et, inversement, que l'homme tombe dans la mollesse des femmes ».

L'*ad septimum* déclare que « selon les expressions de saint Jérôme, dans son commentaire sur saint Matthieu (ch. XXIII, v. 6), *le Seigneur ordonna de mettre des cordons de pourpre violette aux quatre coins des manteaux pour distinguer le peuple d'Israël des autres peuples*. Aussi bien était-ce comme une protestation de leur qualité de Juifs; par où, dès qu'ils voyaient ces signes, ils étaient ramenés au souvenir de leur loi. Quant à ce qui était dit : *Tu lieras ces préceptes dans ta main et tu les porteras toujours devant tes yeux*, saint Jérôme fait observer que *les Pharisiens l'entendaient mal, écrivant sur des membranes le décalogue de Moïse qu'ils attachaient à leur front, comme une sorte de couronne mobile devant leurs yeux*, alors que cependant l'intention du Seigneur donnant ce précepte était qu'ils les lient dans leurs mains, c'est-à-dire dans leurs œuvres, et qu'ils les portent devant leurs yeux, c'est-à-dire dans leur pensée en les méditant. Les cordons de pourpre violette qu'ils joignaient à leurs manteaux étaient pour marquer l'intention céleste qui doit accompagner tous nos actes. — On peut dire toutefois que ce peuple étant charnel et à tête dure, il fallut les exciter à l'observance de la loi, même par ces sortes de signes sensibles ».

L'*ad octavum* doit être noté avec un soin tout particulier. Saint Thomas y formule des règles excellentes pour ce qui est des rapports de l'homme avec les animaux. « Il y a dans l'homme une double sorte de mouvement affectif : l'un, selon la raison; l'autre, selon la passion » ou selon le sens. — « Pour ce qui est du mouvement affectif rationnel, il importe peu que l'homme agisse de

telle ou telle manière par rapport aux animaux, parce qu'ils sont tous soumis à son pouvoir, selon cette parole du psaume VIII (v. 8) : *Vous avez tout mis sous ses pieds*. Et c'est en ce sens que l'Apôtre dit que *Dieu ne s'occupe point des bœufs*, Dieu ne devant pas demander raison aux hommes de la manière dont ils auront traité les bœufs ou les autres animaux. — Le mouvement affectif sensible, au contraire, peut s'exercer de la part de l'homme, même à l'endroit des animaux. C'est qu'en effet le mouvement affectif sensible qu'est la miséricorde » ou la pitié, « a pour cause les afflictions des autres; et parce qu'il arrive que les animaux éprouvent des sensations de peines, l'homme peut ressentir des mouvements de pitié ou de miséricorde à l'endroit des afflictions des animaux. D'autre part, il est dans l'ordre que celui qui s'exerce à la miséricorde envers les animaux soit mieux disposé ensuite à ressentir les mouvements de miséricorde à l'égard des hommes; c'est pour cela qu'il est dit dans les *Proverbes*, ch. XII (v. 10) : *Le juste s'occupe de son bétail; mais les entrailles des méchants sont cruelles*. Et voilà pourquoi, à l'effet de rappeler le peuple Juif, enclin à la cruauté, à des sentiments de miséricorde, le Seigneur voulut qu'ils s'appliquassent à exercer la miséricorde, même à l'endroit des bêtes, défendant tout ce qui, dans la manière de traiter les animaux, aurait un aspect de cruauté. C'est ainsi qu'Il défendit *de faire cuire le chevreau dans le lait de sa mère;* de *museler le bœuf, quand il foule le grain;* de *tuer la mère avec ses petits*. — On peut dire aussi que toutes ces prohibitions avaient pour raison de prévenir l'idolâtrie. Car les Égyptiens réputaient comme une chose impie, que les bœufs mangeassent des moissons qu'ils foulaient. D'autres usaient pour leurs maléfices de la mère prise avec ses petits à l'effet de rendre les mères fécondes et fortunée la nutrition des enfants. Il y avait aussi que dans les augures on tenait comme chose fortunée qu'une mère fût trouvée couvant ses petits ».

« Pour ce qui est de la défense d'accoupler des animaux d'espèces différentes, il se peut qu'il y eût de cela une triple raison littérale. — L'une était l'éloignement de l'idolâtrie, telle que la pratiquaient les Égyptiens, lesquels usaient de ces sortes d'accou-

plements en l'honneur des planètes, dont les effets sont différents et portent sur différentes espèces, selon la diversité de leurs conjonctions. — Une seconde raison était pour prévenir les unions de sexes contre nature. — La troisième, pour prévenir d'une façon générale toute occasion de concupiscence. Car les animaux de diverses espèces ne s'unissent point facilement entre eux, à moins que les hommes n'y pourvoient; et les hommes en assistant à ces sortes de rapports sont exposés à voir naître entre eux des mouvements de concupiscence. Aussi bien, trouve-t-on, dans les traditions des Juifs, comme le note Rabbi Moïse (*Le Docteur Perplexe*, IIIe partie, ch. XLIX) qu'il était ordonné aux hommes de détourner leurs regards, quand se faisaient ces sortes d'unions sexuelles des animaux entre eux ».

Saint Thomas nous dit ensuite que « la raison figurative de ces choses était qu'au bœuf qui foule le grain, c'est-à-dire au prédicateur quand il apporte les moissons de la doctrine, il ne faut point refuser les choses nécessaires à sa vie, comme le marque l'Apôtre dans la première épître aux Corinthiens, ch. IX (v. 4 et suiv.). — La mère non plus ne doit pas être gardée avec les petits; parce que, pour certaines choses, il faut garder les sens spirituels, qui sont comme les petits, et laisser l'observance littérale, qui est comme la mère, ainsi qu'on le voit pour toutes les prescriptions cérémonielles de l'ancienne loi. — Il est défendu aussi, au sujet des animaux, c'est-à-dire au sujet des hommes grossiers, de les accoupler, c'est-à-dire de les laisser avoir des rapports avec des animaux d'espèces différentes, c'est-à-dire avec les païens ou avec les Juifs », à cause du danger qu'entraînent, pour de tels hommes, de tels rapports.

L'*ad nonum* répond que « tous ces mélanges, dans l'agriculture, sont prohibés, selon le sens littéral, pour prévenir l'idolâtrie; parce que les Égyptiens, pour vénérer les étoiles, pratiquaient des mélanges divers dans les semences, dans les animaux, dans les vêtements, représentant par là les diverses conjonctions des étoiles. — On peut dire aussi que tous ces mélanges étaient défendus, pour faire détester les unions sexuelles contre nature,

— Mais elles ont aussi un sens figuré. Car, lorsqu'il est dit : *Tu ne planteras point ta vigne d'un autre plant*, il faut l'entendre, au sens spirituel, de cette sorte que dans l'Église, vraie vigne spirituelle, ne doit point être introduite une doctrine étrangère. — Pareillement, *le champ*, c'est-à-dire l'Église, *ne doit point recevoir de semences diverses*, savoir la doctrine catholique et la doctrine hérétique. — *Il ne faut pas non plus qu'on attelle ensemble, pour le labour, le bœuf et l'âne;* parce que le fat ne doit pas être associé au sage dans la prédication, l'un étant de nature à empêcher l'autre ». Les hommes qui vaquent à la prédication, et les supérieurs qui ont charge de les y appliquer, goûteront d'une façon toute spéciale la saveur de cette dernière remarque.

La dixième objection n'a point de solution qui lui corresponde dans la plupart des manuscrits. Et l'édition Léonine elle-même n'en a point inséré dans le texte. Elle se contente d'en mettre une, en petits caractères, sous forme de note, renvoyant du reste à l'édition de Venise faite en 1755. Cette dernière édition marque, elle aussi en note, trois réponses, dont l'une est de François Garcia; l'autre, de Médicis; la troisième de Nicolaï, qui l'a empruntée à l'édition de Cologne. La seconde, celle de Médicis, est donnée par lui sans indiquer aucune lacune dans le texte. Ce qui permettrait de supposer, semble-t-il, qu'il la considérait comme étant de saint Thomas lui-même. Toujours est-il que des trois réponses données en note dans l'édition de Venise, c'est celle que nous préférons, comme plus sobre et plus en harmonie avec la manière de saint Thomas. La voici, traduite littéralement : « A la dixième objection, nous disons que la raison de ces préceptes est assignée dans le texte lui-même. C'est ainsi que pour le premier, il est dit, dans le *Deutéronome*, ch. VII (v. 25) : *Tu consumeras par le feu les images taillées de leurs dieux: tu ne convoiteras point l'argent et l'or dont elles sont faites : tu n'en prendras rien pour toi, de peur qu'il ne te soit un piège : car il est en abomination au Seigneur ton Dieu.* Pour l'autre précepte, la raison en est donnée, là-même, savoir dans le *Deutéronome*, ch. XXIII (v. 14), quand il est dit : *car le Seigneur ton Dieu marche au milieu de ton camp, et ton camp*

doit être saint ni ne présenter rien de malséant. — La raison figurative peut être que nous devons éviter tout ce qui se rattache au péché ; et que les péchés commis doivent être soustraits au regard du Seigneur, en les recouvrant par la contrition, la confession et la pénitence ».

L'*ad undecimum* fait observer que « ceux qui pratiquaient les maléfices et aussi les prêtres des idoles usaient dans leurs rites d'ossements ou de chairs d'hommes morts. C'est pour cela que le Seigneur, à l'effet d'extirper le culte idolâtrique, ordonna que les prêtres inférieurs, dont le ministère s'exerçait à temps marqués dans le sanctuaire, ne se souilleraient point dans le contact des morts, sinon quand il s'agissait des très proches parents, comme le père, la mère, ou autres personnes unies de cette sorte. Quant au Pontife, qui devait toujours être prêt pour le service du sanctuaire, il lui était absolument interdit d'approcher d'aucun mort, si proche parent qu'il pût être. — De même, il leur avait été ordonné de ne prendre pour femme ni une prostituée, ni une répudiée, mais seulement une jeune fille : soit par égard pour eux-mêmes, car leur dignité eût été diminuée en quelque sorte par une telle union ; soit aussi pour leurs enfants, sur lesquels fût retombée la honte de la mère ; chose qu'il fallait surtout éviter quand la dignité du sacerdoce était conférée par voie de succession héréditaire. — Pareillement, il leur était ordonné de ne point raser leur barbe ou leurs cheveux, ni de se faire des incisions dans leur chair, pour écarter tout culte idolâtrique. C'est qu'en effet les prêtres des païens rasaient leur tête et leur barbe. Aussi bien lisons-nous dans Baruch, ch. VI (v. 30) : *Les prêtres sont assis, la tunique déchirée, la tête et le visage rasés.* Ils se faisaient aussi, dans le culte de leurs idoles, *des incisions avec des couteaux et des lances*, comme il est dit au troisième livre des *Rois*, ch. XVIII (v. 28). C'est pour cela que le contraire fut prescrit aux prêtres de l'ancienne loi. — La raison spirituelle de toutes ces choses est que les prêtres doivent être absolument indemnes de toute œuvre de mort, c'est-à-dire de tout péché. Ils ne doivent pas raser leur tête, c'est-à-dire rejeter la sagesse, ni leur barbe, ou la perfection de la sagesse. Ils ne doivent pas non plus déchirer leurs vêtements ou pratiquer des

incisions dans leur chair; parce qu'ils ne doivent jamais encourir le vice de la division et du schisme ».

Après avoir examiné, dans leur détail, les raisons et les causes, tant littérales que figuratives, des préceptes cérémoniels, nous devons maintenant, au sujet de ces mêmes préceptes, examiner une dernière question : celle de leur durée.

QUESTION CIII

DE LA DURÉE DES PRÉCEPTES CÉRÉMONIELS

Cette question comprend quatre articles :

1° Si les préceptes cérémoniels furent avant la loi?
2° Si dans la loi ces préceptes eurent la vertu de justifier?
3° S'ils ont cessé à la venue du Christ?
4° Si c'est un péché mortel de les observer après la venue du Christ?

De ces quatre articles, le premier s'enquiert du commencement des préceptes cérémoniels; les trois autres, de leur cessation : pourquoi, quand et comment ils ont cessé. — D'abord, la question de leur commencement.

Article Premier.

Si les cérémonies de la loi ont existé avant la loi?

Quatre objections veulent prouver que « les cérémonies de la loi existèrent avant la loi ». — La première observe que « les sacrifices et les holocaustes font partie des cérémonies de l'ancienne loi, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 101, art. 4; 102, art. 3). Or, les sacrifices et les holocaustes existèrent avant la loi. Il est dit, en effet, dans la *Genèse*, ch. IV (v. 3 et suiv.), que *Caïn offrit des produits de la terre en oblation au Seigneur : et Abel, des premiers-nés de son troupeau et de leur graisse.* Noé, aussi, offrit *des holocaustes au Seigneur*, comme il est dit dans la *Genèse*, ch. VIII, v. 20); et Abraham, pareillement, ainsi qu'on le voit dans la *Genèse*, ch. XXII (v. 13). Donc les cérémonies de l'ancienne loi existèrent avant la loi ». — La seconde objection rap-

pelle qu'« aux cérémonies des choses sacrées appartiennent la construction de l'autel et sa consécration. Or, nous lisons dans la *Genèse* ch. XIII (v. 18), qu'*Abraham bâtit un autel au Seigneur;* et de Jacob, il est dit aussi dans la *Genèse*, ch. XXVIII (v. 18), qu'*il prit une pierre, la dressa en monument et versa de l'huile sur son sommet.* Donc les cérémonies légales existèrent avant la loi ». — La troisième objection remarque qu'« entre tous les sacrements de la loi, le premier paraît être la circoncision. Or, la circoncision exista avant la loi, comme on le voit par la *Genèse*, ch. XVII (v. 10 et suiv.). De même aussi, le sacerdoce exista avant la loi; car il est dit dans la *Genèse*, ch. XIV (v. 18), que *Melchisédech était prêtre du Dieu suprême.* Donc les cérémonies des sacrements existèrent avant la loi ». — La quatrième objection fait observer que « la distinction des animaux purs et impurs est une partie des cérémonies des observances, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 102, art. 6, *ad 1um*). Or, une telle distinction exista avant la loi. Il est dit, dans la *Genèse*, ch. VII (v. 2) : *De tous les animaux purs tu en prendras sept et sept; des animaux impurs, deux et deux.* Donc les cérémonies légales furent avant la loi ». Chacune des objections, on le voit, a pris à tâche de montrer la préexistence de l'une des quatre parties des cérémonies légales : les sacrifices, les choses sacrées, les sacrements, les observances.

L'argument *sed contra* s'appuie sur ce qu'« il est dit, dans le *Deutéronome*, ch. VI (v. 1) : *Voici les préceptes et les cérémonies que le Seigneur ton Dieu m'a ordonné de t'enseigner.* Or, ils n'auraient pas eu besoin d'être instruits là-dessus, si auparavant ces cérémonies eussent existé. Donc les cérémonies de la loi n'ont pas existé avant la loi ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle que « les cérémonies de la loi, ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit (q. 101, art. 2; q. 102, art. 2), étaient ordonnées à deux choses; savoir : au culte de Dieu; et à figurer le Christ. Or, quiconque rend à Dieu un culte doit le faire par certains actes déterminés, qui se rattachent au culte extérieur. D'autre part, la détermination du culte divin se rattache aux cérémonies; comme aussi la détermination de ce qui concerne les rapports avec le prochain

se rattache aux préceptes judiciaires, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 99, art. 4). Et voilà pourquoi, de même que parmi les hommes », antérieurement à la loi, « existaient communément certaines pratiques d'ordre judiciaire, sans que cependant elles fussent instituées par l'autorité de la loi de Dieu, mais ordonnées par la raison des hommes; pareillement aussi il y eut certaines cérémonies, qui n'étaient point déterminées par l'autorité d'une loi » divine positive, « mais qui dépendaient seulement de la volonté et de la dévotion des hommes qui honoraient Dieu. Toutefois, parce que, même avant la loi, il y eut certains hommes marquants, doués de l'esprit prophétique, il est à croire qu'ils furent amenés, par une inspiration divine, comme par une sorte de loi privée, à pratiquer, dans le culte de Dieu, un certain mode déterminé, qui, tout ensemble, était en harmonie avec le culte intérieur, et pouvait aussi figurer convenablement les mystères du Christ, que figuraient aussi leurs autres faits et gestes, selon cette parole de saint Paul dans sa première épître *aux Corinthiens*, ch. x (v. 11) : *Toutes choses leur arrivaient en figure.* — Nous dirons donc qu'avant la loi il y eut certaines cérémonies; mais non des cérémonies de la loi; parce qu'elles n'avaient point été instituées par une législation » formelle de Dieu.

L'*ad primum* dit que « ces sortes d'oblations, de sacrifices, d'holocaustes, étaient offerts, par les anciens, avant la loi, en vertu d'une certaine dévotion de leur volonté propre, selon qu'il leur paraissait convenable qu'en offrant à Dieu, pour l'honorer, les choses reçues de Lui, ils rendissent un culte à Dieu qui est le principe et la fin de toutes choses ».

L'*ad secundum* repond qu' « ils instituèrent aussi certaines choses sacrées, parce qu'il leur paraissait convenable que pour honorer Dieu certains endroits fussent spécialement désignés comme consacrés au culte divin ».

L'*ad tertium* fait observer que « le sacrement de la circoncision fut fixé par un précepte divin antérieurement à la loi; et, par suite, on ne peut pas le dire sacrement de la loi, comme ayant été institué par la loi, mais seulement comme ayant été observé au temps de la loi. Et c'est ce que dit le Seigneur en saint Jean, ch. vii (v. 22) : *La circoncision n'est point de Moïse, mais des*

Pères. — Quant au sacerdoce, il existait aussi avant la loi, parmi ceux qui rendaient à Dieu un culte, selon la détermination humaine; parce qu'ils attribuaient cette dignité aux premiers-nés ». Avant la loi, le sacerdoce n'était point d'institution positive divine; il était seulement de tradition humaine; sauf qu'ici encore une certaine inspiration divine avait pu diriger les hommes dans cette institution.

L'*ad quartum* dit que « la distinction des animaux purs et impurs n'exista point avant la loi, en ce qui était de s'en nourrir; car il avait été dit dans la *Genèse,* ch. IX (v. 3) : *Tout ce qui a mouvement et vie sera votre nourriture;* mais seulement par rapport aux sacrifices, en ce sens que les hommes n'offraient en sacrifice que certains animaux déterminés. Que si pourtant il existait quelque distinction dans le fait de s'en nourrir, ce n'était point que quelque chose fût tenu pour illicite dans cet ordre, puisqu'il n'était aucune loi qui le défende, mais en raison du dégoût ou de la coutume; comme nous voyons même aujourd'hui que certains mets sont rejetés dans certains pays et acceptés en d'autres ».

Certaines choses ayant trait aux cérémonies de la loi ont pu exister avant la loi; mais c'étaient des pratiques libres, choisies par les hommes eux-mêmes, bien que sous une certaine action de la divine Providence. Seule, la circoncision avait été instituée positivement par Dieu. — Etant donné que les cérémonies de la loi, dans leur ensemble, ont reçu leur être, sous forme d'obligation déterminée et propre, de l'institution divine, il y a lieu de se demander quelle vertu elles tiraient de cette institution et si, par exemple, il s'ensuivait qu'elles dussent exister toujours; ou si, au contraire, leur vertu n'était qu'imparfaite et temporaire. C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article II.

Si les cérémonies de l'ancienne loi eurent au temps de la loi la vertu de justifier ?

Nous nous étions déjà posé une question semblable au sujet des préceptes moraux (q. 100, art. 12). Et même il avait été dit, à cette occasion, en passant, un mot des préceptes cérémoniels. Toutefois la question méritait d'être posée de nouveau spécialement à leur sujet, comme nous allons nous en convaincre.

Trois objections veulent prouver que « les cérémonies de l'ancienne loi avaient la vertu de justifier, au temps de cette loi ». — La première est que « la purification du péché et la consécration de l'homme se réfèrent à la justification. Or, dans l'*Exode*, ch. XXIX (v. 21), il est dit que par l'aspersion du sang et l'onction de l'huile les prêtres et leurs vêtements étaient consacrés; de même, dans le *Lévitique*, ch. XVI (v. 16), il est dit que le prêtre, par l'aspersion du sang du veau *purifiait le sanctuaire des impuretés des enfants d'Israël, de leurs prévarications et de leurs péchés*. Donc les cérémonies de l'ancienne loi avaient la vertu de justifier ». — La seconde objection déclare que « ce par quoi l'homme plaît à Dieu fait partie de la justice; selon cette parole du psaume X (v. 8) : *Le Seigneur est juste; et Il aime la justice*. Or, par les cérémonies, on plaisait à Dieu; selon cette parole du *Lévitique*, ch. X (v. 19) : *Comment aurai-je pu plaire à Dieu dans les cérémonies, étant affligé dans mon cœur ?* Donc les cérémonies de l'ancienne loi avaient la vertu de justifier ». — La troisième objection fait observer que « les choses du culte divin relèvent de l'âme plutôt que du corps, selon cette parole du psaume XVIII (v. 8) : *La loi du Seigneur est pure; elle change les âmes*. Or, par les cérémonies de l'ancienne loi, le lépreux était purifié, comme il est marqué dans le *Lévitique*, ch. XIV. Donc, à plus forte raison, les cérémonies de l'ancienne loi devaient pouvoir purifier l'âme par la justification ».

L'argument *sed contra* est le mot de « saint Paul », qui « dit,

dans son épître *aux Galates,* ch. II (v. 21 ; cf. ch. III, v. 12) : *Si la loi avait été donnée avec le pouvoir de justifier, le Christ serait mort pour rien,* c'est-à-dire inutilement. Or, ceci n'est point possible. Donc les cérémonies de l'ancienne loi ne justifiaient point ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « dans l'ancienne loi, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 102, art. 5, ad 4um), il y avait une double impureté dont on s'occupait. L'une était spirituelle; c'était l'impureté de la faute ou de la coulpe et du péché. L'autre, corporelle, était celle qui rendait inapte au culte divin, et c'est en ce sens que le lépreux était déclaré impur ou aussi quiconque touchait quelque corps mort; cette impureté revenait à une simple irrégularité. — De cette seconde impureté, les cérémonies de l'ancienne loi avaient la vertu de purifier; parce que ces cérémonies étaient de certains remèdes employés par ordre de la loi, pour enlever ces sortes d'impuretés encourues à l'occasion des prescriptions de la loi. C'est pour cela que l'Apôtre dit, dans son épître *aux Hébreux*, ch. IX (v. 13), que *le sang des boucs et des taureaux et la cendre d'une vache dont on asperge ceux qui sont souillés sanctifient de manière à rendre la pureté de la chair.* Et parce que cette impureté, ainsi enlevée par ces sortes de cérémonies, affectait plutôt la chair que l'esprit, à cause de cela, ces cérémonies elles-mêmes sont appelées par l'Apôtre, un peu plus haut (v. 10), *des justices de la chair; justices de la chair,* déclare-t-il, *imposées jusqu'au temps de la réformation.* — Mais elles n'avaient point la vertu de purifier des impuretés de l'âme, qui étaient les impuretés de la coulpe. La raison en est que la purification des péchés n'a jamais pu se faire que par le Christ, dont il est dit que c'est Lui qui *enlève les péchés du monde,* saint Jean, ch. I (v. 29). Et parce que le mystère de l'Incarnation et de la Passion du Christ n'était pas encore réellement accompli, ces cérémonies de l'ancienne loi ne pouvaient point contenir en elles réellement une vertu provenant du Christ incarné et immolé, comme la contiennent les sacrements de la nouvelle loi. Et c'est pour cela qu'ils ne pouvaient point purifier du péché; auquel sens l'Apôtre dit, dans son épître *aux Hébreux,* ch. X (v. 4), qu'*il est impossible que le*

sang des taureaux ou des boucs enlève les péchés. Aussi bien est-ce pour cela que le même Apôtre, dans son épître *aux Galates,* ch. IV (v. 9), appelle ces cérémonies *des éléments pauvres et infirmes* : infirmes, parce qu'elles ne pouvaient point purifier du péché; et cette infirmité provenait de ce qu'elles étaient pauvres, c'est-à-dire ne contenant pas en elles la grâce ». — Nous n'avons pas à nous étendre ici sur cette différence essentielle existant entre les sacrements de l'ancienne loi et ceux de la nouvelle. Nous aurons à en parler plus tard quand nous traiterons de ces derniers (IIIe partie, q. 62). Il aura suffi de marquer que les sacrements de l'ancienne loi ou ses cérémomies rituelles ne pouvaient point contenir, comme le recevant de la Passion du Christ réalisée, la vertu ordonnée à purifier l'âme du péché.

« Toutefois », ajoute saint Thomas, « il était possible, même au temps de la loi, pour l'âme des fidèles, de s'unir par la foi au Christ incarné et immolé; et, de la sorte, ils pouvaient être justifiés par la foi au Christ. De cette foi, l'observance des cérémonies était une sorte de protestation, pour autant qu'elles étaient la figure du Christ » qui devait venir. « Et c'est pour cela que dans l'ancienne loi étaient offerts certains sacrifices pour le péché, non que ces sacrifices eux-mêmes eussent la vertu de purifier du péché, mais parce qu'ils étaient des protestations de la foi qui purifiait du péché. Du reste, la loi elle-même témoigne de cela par la manière dont elle s'exprime. Il est dit, en effet, dans le *Lévitique,* ch. IV et V, que dans l'oblation des victimes pour le péché, *le prêtre priera pour le pécheur et que le péché lui sera remis;* comme pour marquer que le péché était remis non point par la vertu des sacrifices, mais en raison de la foi et de la dévotion de ceux qui l'offraient ». — Et saint Thomas d'ajouter encore : « Il faut savoir d'ailleurs que cela même, que les cérémonies de l'ancienne loi purifiaient des impuretés corporelles, était pour figurer l'expiation des péchés qui se fait par le Christ ».

« Par où l'on voit, conclut le saint Docteur, que les cérémonies » rituelles « n'avaient point, dans l'ancienne loi, la vertu de justifier.

L'*ad primum* répond que « cette sanctification des prêtres et

de leurs fils, ou aussi de leurs vêtements ou de tout autre objet, par l'aspersion du sang, n'était pas autre chose qu'une destination au culte divin et l'éloignement des obstacles, *en purifiant la chair*, comme dit saint Paul (*aux Hébreux*, ch. IX, v. 13); figurant par là cette autre sanctification dont *Jésus par son sang a sanctifié son peuple (aux Hébreux*, ch. XIII, v. 12). — Et l'expiation elle-même, dans l'ancienne loi, n'allait qu'à éloigner ces sortes d'impuretés corporelles, non l'impureté du péché », du moins à prendre cette expiation dans son côté rituel, indépendamment de la foi ou de la dévotion des sujets. « Aussi bien, le sanctuaire lui-même était dit recevoir l'expiation, alors que cependant il ne pouvait pas être le sujet du péché au sens de coulpe ».

L'*ad secundum* fait observer que « les prêtres plaisaient à Dieu, dans les cérémonies, en raison de leur obéissance et de leur dévotion et par la foi aux mystères dont les cérémonies étaient la figure, mais non pour les choses qui constituaient ces cérémonies considérées en elles-mêmes ».

L'*ad tertium* dit que « ces cérémonies qui étaient instituées au sujet de la purification de la lèpre n'étaient point ordonnées à guérir l'infirmité même de la lèpre. La preuve en est que ces cérémonies ne se faisaient qu'après la guérison. Aussi bien est-il dit, dans le *Lévitique*, ch. XIV (v. 3 et suiv.) que *le prêtre, étant sorti du camp, lorsqu'il trouvera que la lèpre est guérie, ordonnera à celui qui se purifie, d'offrir*, etc.; par où l'on voit que le prêtre était établi pour juger de la guérison de la lèpre, mais non pour faire cette guérison. Ces sortes de cérémonies étaient faites pour enlever l'impureté de l'irrégularité. — On dit cependant que parfois s'il arrivait que le prêtre se trompât dans son jugement, le lépreux était guéri miraculeusement, par Dieu, appliquant directement sa vertu, mais non par la vertu des sacrifices; comme aussi il arrivait que se putréfiât miraculeusement le flanc de la femme adultère, quand elle buvait les eaux où le prêtre avait jeté la malédiction, ainsi qu'on le voit dans le livre des *Nombres*, ch. V (v. 27) ».

Les cérémonies de l'ancienne loi n'étaient en soi que des rites extérieurs. Leur fin immédiate et propre était de causer ou de

refaire la sainteté légale, consistant essentiellement dans l'aptitude extérieure et corporelle au culte légal ou extérieur groupé autour du tabernacle ou du temple. Elles n'étaient point ordonnées de soi et par une vertu qu'elles auraient portée en elles à purifier l'âme et à causer ou à refaire en elle la sainteté spirituelle. Cela devait être réservé aux rites de la nouvelle loi. Cependant, même dans l'ancienne loi, les cérémonies rituelles pouvaient être d'un réel secours à l'effet de produire la sainteté dans l'âme. C'est pour autant qu'elles figuraient les mystères futurs du Christ et qu'en les figurant elles amenaient les fidèles de l'ancien peuple à protester par elles de leur foi et à témoigner, en l'excitant encore, de leur propre dévotion. — Ces cérémonies dont la vertu était ce que nous venons de dire, étaient-elles destinées à durer toujours, ou devaient-elles cesser quand le Christ serait venu? C'est ce que nous devons maintenant considérer ; et tel est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si les cérémonies de l'ancienne loi ont dû cesser à la venue du Christ?

Quatre objections veulent prouver que « les cérémonies de l'ancienne loi n'ont pas dû cesser à la venue du Christ ». — La première cite une parole du livre de Baruch, ch. IV (v. I), où « il est dit : *C'est là le livre des commandements du Seigneur et la loi qui demeure éternellement.* Puis donc qu'à la loi appartenaient les cérémonies légales, il s'ensuit que ces sortes de cérémonies doivent durer éternellement ». — La seconde objection remarque que « l'oblation du lépreux purifié se rattachait aux cérémonies de la loi. Or, même dans l'Évangile (saint Matthieu, ch. VIII, v. 4), il est ordonné au lépreux purifié d'offrir ces sortes d'oblations. Donc, les cérémonies de l'ancienne loi n'ont point cessé à la venue du Christ ». — La troisième objection dit que « si la cause demeure, l'effet demeure aussi. Or, les cérémonies de l'ancienne loi avaient certaines causes raisonnables, pour au-

tant qu'elles regardaient le culte divin, même en dehors de leur caractère figuratif par rapport au Christ. Donc ces sortes de cérémonies n'ont pas dû cesser ». — La quatrième objection fait observer que « la circoncision était instituée en signe de la foi d'Abraham ; l'observation du sabbat, pour rappeler le bienfait de la création ; et les autres solennités de la loi, pour rappeler d'autres bienfaits de Dieu, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 102, art. 4, *ad 10um*; art. 5, *ad 1um*). Or, la foi d'Abraham est toujours chose à imiter pour nous ; de même, le bienfait de la création et les autres bienfaits de Dieu doivent toujours être rappelés. Donc, au moins la circoncision et les solennités de la loi n'auraient point dû cesser ».

L'argument *sed contra* est un double texte de « saint Paul », qui « dit dans son épître *aux Colossiens*, ch. II (v. 16 et suiv.) : *Que personne ne vous juge sur le boire et le manger, ou au sujet d'une fête, d'une nouvelle lune, ou d'un sabbat ; car ce n'est là que l'ombre des choses à venir ;* et dans l'épître *aux Hébreux*, ch. VIII (v. 13), il est dit qu'*en nommant le testament nouveau, Dieu a déclaré vieilli le précédent ; or, ce qui devient vieux et ancien est bien près de disparaître* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « tous les préceptes cérémoniels de l'ancienne loi étaient ordonnés au culte de Dieu, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 101, art. 1, 2). Or, le culte extérieur doit être proportionné au culte intérieur consistant dans la foi, l'espérance et la charité. D'où il suit que selon la diversité du culte intérieur, il faudra que le culte extérieur soit lui-même diversifié. Et précisément, nous pouvons distinguer comme un triple état du culte intérieur. — Le premier, selon qu'on a la foi, l'espérance et la charité soit des biens célestes, soit des moyens qui doivent nous y introduire. Cet état fut celui de la foi et de l'espérance dans l'ancienne loi. — Un autre état du culte intérieur est celui où l'on a la foi et l'espérance des biens célestes comme de certains biens futurs, mais des moyens qui doivent nous y conduire, comme de choses présentes ou même passées. Cet état est celui de la loi nouvelle. — Un troisième état est celui où l'on possède toutes choses comme présentes et où l'on ne croit ni n'espère rien comme futur. Cet

état est celui des bienheureux. — Dans ce dernier état des bienheureux, il n'y aura rien par mode de figure se rapportant au culte de Dieu, mais seulement l'*action de grâces et la voix de la louange* (Isaïe, ch. LI, v. 3). Et voilà pourquoi il est dit, dans l'*Apocalypse*, ch. XXI (v. 22) : *Je n'ai point vu de temple en elle : c'est qu'en effet son temple est le Seigneur Dieu tout-puissant, et l'Agneau.* Pour la même raison, les cérémonies du premier état, qui figuraient le second et le troisième état, ont dû cesser, quand est venu le second; et d'autres cérémonies ont dû être instituées qui convinssent à l'état du culte divin pour ce temps » nouveau « où les biens célestes sont à venir, et les bienfaits de Dieu qui nous y conduisent, déjà présents ».

L'*ad primum* explique excellemment le texte que citait l'objection et tous les textes analogues qu'on peut trouver dans l'Écriture. « La loi ancienne est dite demeurer éternellement, purement et simplement et d'une façon absolue, quant à ses préceptes moraux; et, quant aux préceptes cérémoniels, en raison de la vérité qu'ils figuraient ».

L'*ad secundum* répond que « le mystère de la rédemption du genre humain fut achevé dans la Passion du Christ; aussi bien, c'est à ce moment que le Seigneur dit : Tout est consommé! comme on le voit en saint Jean, ch. XIX (v. 30). Et voilà pourquoi à ce moment durent cesser totalement les choses de la loi, la vérité étant maintenant réalisée pleinement. On en trouve le signe dans ce fait qu'au moment de la Passion du Christ, le voile du temple fut déchiré, ainsi que nous le lisons en saint Matthieu, ch. XXVII (v. 51). Jusque là et avant ce moment de la Passion du Christ, quand le Christ prêchait et faisait des miracles, la loi et l'Évangile couraient ensemble », nous dit saint Thomas dans une expression très imagée : « c'est qu'en effet, le mystère du Christ était bien déjà commencé, mais il n'était pas encore achevé. Et voilà pourquoi le Seigneur, avant sa Passion, ordonne aux lépreux de se conformer encore aux cérémonies légales ».

L'*ad tertium* fait observer que « les raisons littérales des cérémonies dont il a été parlé plus haut (q. 102), se réfèrent au culte divin », tel qu'il se pratiquait avant la venue du Christ; « et ce

culte consistait dans la foi des mystères à venir. Lors donc que ce qui devait venir s'est trouvé réalisé, le culte qui s'y référait comme à une chose devant venir a dû nécessairement disparaître et avec lui toutes les raisons qui étaient fondées sur ce culte ».

L'*ad quartum*, aussi intéressant qu'il est instructif, dit que « la foi d'Abraham a éte louée en ce que ce patriarche crut à la promesse divine qui lui était faite d'un rejeton à venir dans lequel seraient bénies toutes les nations. Et voilà pourquoi tant que ceci était un mystère à venir, il fallait que la foi d'Abraham fût attestée dans la circoncision. Mais quand le mystère s'est trouvé réalisé, il faut que la même protestation se fasse par un autre signe, le baptême, qui, en cela, succède à la circoncision, selon cette parole de l'Apôtre, dans son épître *aux Colossiens*, ch. II (v. 11 et suiv.) : *Vous avez été circoncis, non point d'une circoncision faite de main d'homme et consistant dans le dépouillement de la chair, mais de la circoncision de Notre-Seigneur Jésus-Christ, ensevelis avec Lui dans le baptême* ». — Quant au sabbat, qui rappelait la première création, il est changé au jour du dimanche où se commémore la nouvelle créature commencée dans la résurrection du Christ » : le sabbat rappelait le commencement de l'ancien monde; le dimanche rappelle le commencement du monde nouveau. — « De même pour les autres solennités de l'ancienne loi; elles sont remplacées par les solennités de la loi nouvelle; parce que les bienfaits accordés à l'ancien peuple étaient la figure des bienfaits qui nous ont été concédés par le Christ. Aussi bien, à la fête de la Pâque succède la fête de la Passion et de la Résurrection du Christ. A la fête de la Pentecôte, dans laquelle fut donnée la loi ancienne, succède la fête de la Pentecôte où fut donnée la loi de l'Esprit de vie. A la fête de la nouvelle lune, succède la fête de la Bienheureuse Vierge, en qui d'abord apparut l'illumination du soleil, c'est-à-dire du Christ, par l'abondance de la grâce » ; et ceci nous explique la fréquence des fêtes de la sainte Vierge au courant de l'année, se renouvelant en telle sorte qu'il y en a bien, règle générale, au moins une pour chaque mois. « A la fête des Trompettes, succède la fête des Apôtres », qui se renouvelle aussi fréquemment dans l'année, suivant le nombre des Apôtres. « A la fête de l'Expiation,

succèdent les fêtes des Martyrs et des Confesseurs », qui sont presque continuelles. « A la fête des Tabernacles, succède la fête de la consécration de l'Église. A la fête de l'Assemblée ou de la Collecte, succède la fête des Anges, ou encore la fête de tous les Saints » ; par où l'on voit que tout ce qu'il y avait de bon dans les cérémonies de l'ancien culte demeure dans le nouveau et s'y trouve porté à sa plus haute perfection.

Une dernière question se pose au sujet de ces cérémonies. Etant donné qu'elles ont dû cesser au moment de la Passion du Christ, que s'en est-il suivi au point de vue du devoir des fidèles. On n'a plus été tenu de les observer; mais pouvait-on et pourrait-on encore les observer cependant si on le voulait; ou y a-t-il obligation stricte, même sous peine de péché mortel, de les laisser absolument? — C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article IV.

Si après la Passion du Christ on peut observer sans péché mortel les cérémonies légales?

Trois objections veulent prouver qu'« après la Passion du Christ on peut observer, sans pécher mortellement, les cérémonies légales ». — La première est qu'« il n'est pas à croire que les Apôtres, après avoir reçu l'Esprit-Saint, aient péché mortellement; par sa plénitude, en effet, ils ont été *revêtus de la vertu d'en Haut*, comme il est dit au dernier chapitre de saint Luc (v. 49). Or, les Apôtres, après la venue de l'Esprit-Saint, observèrent les choses légales. Il est dit, en effet, dans le livre des *Actes*, ch. XVI (v. 3), que saint Paul fit circoncire Timothée; et, au chapitre XXI (v. 26), il est dit que saint Paul, sur le conseil de saint Jacques, *prit avec lui des hommes, et après s'être purifié avec eux il entra dans le temple pour annoncer que les jours de la purification étaient expirés, et il y vint jusqu'à ce que le sacrifice pour chacun d'eux eût été offert.* Donc les observances légales peuvent être gardées sans péché après la Passion du

Christ ». — La seconde objection remarque que « c'était une des cérémonies de la loi, d'éviter le commerce des Gentils. Or, ce fut pratiqué par le premier Pasteur de l'Église. Il est dit, en effet, dans l'Épître *aux Galates*, ch. II (v. 12), qu'*étant venus à Antioche Pierre se retirait et se séparait des Gentils*. Donc les cérémonies de la loi peuvent être observées sans péché, après la Passion du Christ ». — La troisième objection dit que « les préceptes des Apôtres n'ont pas pu induire les hommes à pécher. Or, un décret des Apôtres statue que les Gentils observeraient certaines cérémonies de la loi. Il est dit, en effet, au livre des *Actes*, ch. XV (v. 28 et suiv.) : *Il a semblé bon au Saint-Esprit et à nous de ne vous imposer aucun fardeau au delà de ce qui est indispensable, savoir : que vous vous absteniez des viandes offertes aux idoles, du sang, de la chair étouffée et de l'impureté*. Donc les cérémonies légales peuvent être observées sans péché, après la Passion du Christ ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Paul, dans l'épître *aux Galates*, ch. V (v. 2) », qui « dit : *Si vous vous faites circoncire, le Christ ne vous servira de rien*. Or, rien ne peut exclure le fruit du Christ si ce n'est le péché mortel. Donc pratiquer la circoncision et les autres cérémonies de la loi, après la Passion du Christ, est un péché mortel ».

Il est aisé de voir, par les objections et par l'argument *sed contra*, que le présent article n'est pas autre chose que la grande question des judaïsants, dont on peut dire qu'elle absorba presque toute la vie de l'apôtre saint Paul. Ce nous est une raison nouvelle de lire avec une attention plus spéciale, soit le corps de l'article, soit les réponses qui en complèteront la doctrine. — Au corps de l'article, saint Thomas commence par nous redire que « toutes les cérémonies sont de certaines protestations de la foi qui constitue le culte intérieur de Dieu. Or, l'homme peut faire la protestation de sa foi intérieure par des actes comme par des paroles ; et si dans l'une ou l'autre protestation, il exprime quelque chose de faux, il pèche mortellement » ; car toute altération des choses de la foi constitue un péché mortel. « D'autre part, bien que la foi que nous avons du Christ soit la même que celle qu'avaient les Pères » dans l'ancienne loi, « cependant, parce

qu'ils ont précédé le Christ et qu'au contraire nous sommes venus après, cette foi qui est la même n'a pas été signifiée par eux et par nous à l'aide des mêmes paroles. Eux, en effet, disaient : *Voici qu'une vierge concevra et enfantera un fils* (Isaïe, ch. VII, v. 14), expressions qui désignent le futur; nous, au contraire, nous désignons la même chose, par une formule qui est du temps passé, et nous disons : *une vierge a conçu et a enfanté.* Pareillement, les cérémonies de l'ancienne loi désignaient le Christ comme devant naître et devant mourir; nos sacrements, au contraire, le désignent comme étant né et ayant souffert. De même donc que celui-là pécherait mortellement, qui exprimant sa foi en paroles, dirait, aujourd'hui, que le Christ doit naître, ce que les anciens disaient en toute vérité et piété; de même, aussi, il pécherait mortellement, celui qui observerait maintenant les cérémonies que les anciens observaient en faisant acte de piété et de fidélité. Et c'est ce que dit saint Augustin, dans son livre *Contre Fauste* (liv. XIX, ch. XVI) : *Maintenant le Christ n'est plus promis comme devant naître, mourir et ressusciter, ce que proclamaient d'une certaine manière ces sacrements anciens; mais nous annonçons qu'Il est né, qu'Il est mort, qu'Il est ressuscité, et c'est ce que proclament les sacrements que pratiquent les chrétiens* ».

L'*ad primum* nous avertit que « sur le point » très délicat « touché par l'objection, saint Jérôme et saint Augustin semblent avoir été d'un sentiment contraire. — Saint Jérôme, en effet, a distingué deux temps. L'un, avant la passion du Christ, où les cérémonies légales, ni n'étaient chose morte n'ayant plus aucune force obligatoire ou expiatrice à leur manière, ni n'étaient choses donnant la mort, parce que ceux qui les observaient ne péchaient point. Mais tout de suite après la Passion du Christ, elles commencèrent à être non seulement choses mortes, n'ayant plus de vertu ni aucune obligation, mais encore choses donnant la mort, en telle sorte que quiconque les observait péchait mortellement. Et, à cause de cela, il disait que les Apôtres, après la Passion, n'observèrent jamais véritablement les pratiques légales; mais seulement ils firent semblant de les observer, usant d'une pieuse simulation, pour ne pas scandaliser les Juifs et empêcher

leur salut. Laquelle simulation ne doit pas s'entendre en ce sens qu'ils n'auraient point fait réellement les actes de ces pratiques, mais en ce sens qu'ils ne les faisaient point à titre d'observances légales; comme si, par exemple, en ce qui était de la circoncision, quelqu'un eût accompli cette pratique pour une raison de santé et non à titre de circoncision prescrite par la loi ». — Telle est l'opinion de saint Jérôme, opinion qui ne laisse pas que de présenter quelque chose d'assez peu en harmonie avec l'absolue sincérité requise dans les choses saintes plus encore, si possible, qu'en tout autre chose.

Aussi bien saint Thomas se hâte d'ajouter : « Mais, parce qu'il semble inconvenant que les Apôtres aient voulu cacher, par peur de scandale, les choses qui appartiennent à la vérité de la vie et de la doctrine, et qu'ils aient usé de simulation dans les choses ayant trait au salut des fidèles, à cause de cela, saint Augustin a, plus à propos, distingué trois sortes de temps. L'un, avant la Passion du Christ, où les pratiques légales, ni n'étaient choses donnant la mort, ni n'étaient choses mortes. Un autre, après la promulgation de l'Évangile, où les pratiques légales sont choses mortes et donnent la mort. Un troisième temps, au milieu, allant de la Passion du Christ à la promulgation de l'Évangile, où les pratiques légales furent choses mortes, car elles n'avaient aucune vertu et nul n'était tenu de les observer, mais sans être encore choses donnant la mort, parce que ceux des Juifs qui s'étaient convertis au Christ pouvaient licitement les observer, pourvu qu'ils ne missent pas leur espoir en elles, les estimant choses nécessaires au salut comme si la foi du Christ eût été impuissante à justifier sans ces sortes de pratiques. Quant à ceux qui venaient de la gentilité au Christ, il n'y avait aucune raison pour qu'ils les observent. Et voilà pourquoi saint Paul fit circoncrre Timothée, qui était né d'une mère juive, mais il ne voulut pas que Tite, venu de la gentilité, fût circoncis. — Or, le Saint-Esprit ne voulut point que fût prohibée tout de suite, à ceux des Juifs qui se convertissaient, l'observance des pratiques légales, comme étaient prohibés pour ceux qui se convertissaient de la gentilité leurs anciens rites païens, afin de marquer une différence entre ces sortes de rites. Car ceux de la

gentilité étaient prohibés comme choses absolument illicites et toujours défendues par Dieu; tandis que les rites de la loi cessaient seulement comme accomplis par le Christ, ayant été institués par Dieu pour être la figure de ses mystères ».

L'*ad secundum* dit que « d'après saint Jérôme, Pierre, dans la circonstance dont parlait l'objection, dissimulant sa pensée, se séparait des Gentils, pour ne pas scandaliser les Juifs dont il était l'apôtre. Aussi bien ne commit-il en cela aucun péché. Et de même saint Paul, dans le reproche qu'il lui adressa, ne lui adressait qu'un semblant de reproche, dissimulant, lui aussi, pour ne pas scandaliser les Gentils dont il était l'apôtre. — Mais saint Augustin rejette cette explication. Saint Paul, en effet, dans une de ses lettres faisant partie de l'Écriture canonique, savoir dans l'épître *aux Galates*, ch. II (v. 11), où il n'est point permis de croire qu'il se trouve quelque chose de faux — *in quo nefas est credere aliquid esse falsum* — dit que Pierre fut digne de reproche. Aussi bien faut-il dire que vraiment Pierre pécha; et que saint Paul lui fit de vrais reproches, et non pas simplement un semblant de reproches. Toutefois, Pierre ne pécha point en ce qu'il observait pour lors une prescription légale; car il avait le droit de le faire, étant lui-même né Juif. Mais il péchait en ce qu'il témoignait trop d'empressement pour ces observances légales par peur du scandale des Juifs, s'exposant ainsi à scandaliser les Gentils ».

L'*ad tertium* répond que « plusieurs ont dit que cette prohibition faite par les Apôtres devait s'entendre, non pas d'une façon littérale, mais dans un sens spirituel; c'est-à-dire que dans la prohibition du sang, il faudrait entendre la prohibition de l'homicide; dans celle de la chair étouffée, la prohition de la violence et de la rapine; dans celle des viandes immolées aux idoles, la prohibition de l'idolâtrie. Quant à la fornication, elle était défendue comme étant par elle-même un mal. Et ils tirent cette opinion de certaines gloses, qui exposent ainsi d'une façon spirituelle ces sortes de préceptes. — Mais, observe saint Thomas, comme l'homicide et la rapine étaient tenus pour illicites même chez les Gentils, il n'eût pas été nécessaire de donner là-dessus des préceptes spéciaux à ceux qui se convertis-

saient de la gentilité. — Aussi bien, d'autres disent que ces sortes de mets furent défendus au sens littéral, non point en raison des observances légales, mais pour réprimer la gourmandise; ce qui a fait dire à saint Jérôme, au sujet de ce mot d'Ézéchiel, ch. XLIV (v. 31) : *Tout animal mort ou déchiré, les prêtres n'en mangeront pas;* que *se trouvent condamnés les prêtres, qui, usant de grives et autres choses de ce genre, violent ce précepte, par cupidité et gourmandise.* — Toutefois, reprend saint Thomas, parce qu'il est d'autres mets plus raffinés et plus aptes à provoquer la gourmandise que ceux qui se trouvent ainsi défendus, il semble bien que ce n'est point là la raison pour laquelle ceux-ci furent prohibés.

« Et c'est pourquoi, déclare le saint Docteur, nous devons dire, selon une troisième opinion, que ces choses furent défendues, à la lettre, non point pour faire observer les cérémonies de la loi, mais pour faciliter l'union des Gentils et des Juifs qui devaient vivre ensemble. Les Juifs, en effet, en raison d'une coutume invétérée, avaient en abomination le sang et les viandes étouffées; de même, le fait de manger des chairs offertes aux idoles aurait pu faire naître aux Juifs le soupçon que les Gentils retournaient à l'idolâtrie. C'est ce qui fit défendre ces choses en un temps où il fallait que les Juifs et les Gentils s'habituassent à vivre d'une vie commune. A mesure ensuite que le temps progressa, la cause qui avait amené ces défenses disparut, et, avec elle, les défenses disparurent aussi; savoir, à mesure que se manifesta la vérité de la doctrine évangélique, dans laquelle le Seigneur enseigne que *rien de ce qui entre par la bouche ne souille l'homme*, comme il est dit en saint Matthieu, ch. XV (v. 11), et que *rien ne doit être rejeté de ce qui se prend avec actions de grâces*, comme il est dit dans la première Épître *à Timothée*, ch. IV (v. 4). — Pour la fornication, si elle fut défendue d'une façon spéciale, c'est parce que les Gentils ne la considéraient point comme un péché »; et il fallait, sur ce point, redresser la raison naturelle de l'homme qui s'était corrompue dans les ténèbres du paganisme.

Une fois accompli le mystère de la rédemption des hommes

par la mort du Christ sur la croix, tout le côté cérémoniel de la loi ancienne cessa d'avoir sa raison propre. Le culte de Dieu, en effet, qu'il avait traduit jusque-là, prenait, à partir de ce moment, une nouvelle forme. La foi au Christ n'avait plus pour objet une chose à venir et devant se réaliser; mais, au contraire, un mystère désormais accompli et dont il fallait perpétuer le souvenir. Aussi bien des rites nouveaux devaient être substitués aux anciens. Et parce que le signe doit répondre à la chose signifiée, sous peine d'erreur; que d'autre part, toute erreur dans les choses de la foi est par elle-même d'une extrême gravité, il s'ensuit qu'il n'était plus permis, à partir de la Passion du Christ, de recourir aux pratiques rituelles de la loi comme à des choses désormais requises pour le salut. Toutefois, Dieu permit encore, pendant un certain temps, qu'on pût vaquer à ces sortes de pratiques, à titre de choses vénérables, pour le rôle qui avait été le leur jusqu'à l'ère nouvelle, dont le propre devait être, à mesure qu'elle allait se développer, de les faire peu à peu oublier et disparaître.

La doctrine que saint Thomas vient de nous livrer dans ce dernier article, et qui couronne si excellemment tout son enseignement sur les préceptes cérémoniels de l'ancienne loi, devait être reprise, en quelque sorte mot pour mot, dans le décret du concile de Florence pour les Jacobites (4 février 1441). On peut en lire le texte dans l'*Enchiridion* de Denzinger (10e édition, n. 712, 713). Et nous n'avons pas à le traduire; car, nous le répétons, il reproduit, à peu près d'une façon littérale, soit le corps de l'article, soit les deux réponses *ad primum* et *ad tertium* que nous venons de lire ici dans la *Somme*. Ce n'est d'ailleurs pas le seul exemple d'un hommage absolument unique rendu par l'Église au texte même de saint Thomas qu'elle n'a point hésité à faire sien. Plus tard, quand nous traiterons des sacrements de la loi nouvelle, nous verrons que c'est pour ainsi dire toute la doctrine du concile de Trente sur ces délicates matières qui sera tirée, presque *de verbo ad verbum*, du texte de notre saint Docteur. Aussi bien est-ce un fait constant que la *Somme* de saint Thomas se trouvait, durant ce concile, ouverte, sur une même table, à côté de l'Écriture sainte et des saints canons.

Après avoir traité des préceptes moraux et des préceptes cérémoniels de l'ancienne loi, il ne nous reste plus qu'à traiter des préceptes judiciaires. Et, à ce sujet, « nous aurons à traiter : premièrement, de ces préceptes en général; secondement, de leurs raisons distinctes (q. 105) ».

D'abord, de ces préceptes en général. — C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION CIV

DES PRÉCEPTES JUDICIAIRES EN GÉNÉRAL

Cette question comprend quatre articles :

1° Quels sont les préceptes judiciaires?
2° S'ils sont figuratifs?
3° De leur durée.
4° De leur distinction.

Article Premier.

Si la raison des préceptes judiciaires consiste en ce qu'ils règlent l'ordre, à l'égard du prochain?

Trois objections veulent prouver que « la raison des préceptes judiciaires ne consiste point en ce qu'ils règlent l'ordre à l'égard du prochain ». — La première observe que « les préceptes judiciaires sont dits tels en raison des jugements. Or, il y a bien d'autres choses qui ordonnent l'homme au prochain en dehors de ce qui a trait aux jugements. Donc les préceptes judiciaires ne sont point tels parce qu'ils ordonnent l'homme à son prochain ». — La seconde objection rappelle que « les préceptes judiciaires se distinguent des préceptes moraux, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 99, art. 4). Or, il y a beaucoup de préceptes moraux, qui ordonnent l'homme à son prochain, comme on le voit pour les sept préceptes de la seconde table. Donc il n'y a pas à définir les préceptes judiciaires par ceci, qu'ils ordonnent l'homme au prochain ». — La troisième objection rappelle aussi que « les préceptes judiciaires se réfèrent au prochain comme les préceptes cérémoniels se réfèrent à Dieu,

ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 99, art. 4; q. 101, art. 1). Or, parmi les préceptes cérémoniels, il en est qui regardent l'homme lui-même, comme les observances relatives au vivre et au vêtement, dont il a été parlé plus haut (q. 102, art. 6, *ad 1um* et *ad 6um*). Donc les préceptes judiciaires ne doivent pas être dits tels parce qu'ils ordonnent l'homme au prochain ».

L'argument *sed contra* est un texte d'Ezéchiel, ch. XVIII (v. 8), où « il est marqué, entre autres bonnes œuvres de l'homme juste : *s'il aura jugé selon la vérité entre un homme et un autre*. Or, les préceptes judiciaires tirent leur nom du fait de juger. Donc les préceptes judiciaires semblent être dits tels, parce qu'ils règlent les rapports des hommes entre eux ».

Au corps de l'article, saint Thomas se réfère à un point de doctrine déjà signalé plus haut (q. 95, art. 2; q. 99, art. 4), savoir que « parmi les préceptes de toute loi, il en est qui tirent la vertu qu'ils ont d'obliger, du dictamen de la raison elle-même, en ce sens que la raison naturelle dicte que telle chose doit être faite ou évitée. Et ces sortes de préceptes sont dits *moraux*, à cause que c'est la raison qui donne à l'homme sa qualité d'être moral. Mais il est d'autres préceptes qui ne tirent point la vertu qu'ils ont d'obliger, du dictamen de la raison, car ils n'ont point, d'une façon absolue, considérés en eux-mêmes, le caractère de chose due ou non due; ils tirent cette vertu d'une institution positive divine ou humaine » : s'ils portent avec eux quelque obligation, c'est parce qu'une autorité positive, divine ou humaine, a déterminé qu'en fait on agirait ou on n'agirait pas ainsi. « Ces sortes de préceptes sont comme des déterminations des préceptes moraux », réglant et précisant dans le détail ce que les préceptes moraux indiquent seulement d'une façon générale et confuse. — « Si donc l'institution divine détermine les préceptes moraux dans les choses qui ordonnent l'homme à Dieu, on aura les préceptes *cérémoniels*. Et on aura les préceptes *judiciaires*, si cette même institution détermine les préceptes moraux dans les choses qui regardent les rapports des hommes entre eux. Par où l'on voit que la raison des préceptes judiciaires consiste en deux choses : premièrement, qu'il s'agisse des rapports des hommes entre eux; et secondement, que la force qu'ils ont

d'obliger se tire non de la seule raison, mais de l'institution divine ».

L'*ad primum* répond que « les jugements s'exercent par l'office de certains chefs ou princes qui ont le pouvoir de juger. Or, le prince » ou le chef, dans la cité ou dans l'État, « n'a pas seulement à ordonner ce qui » regarde le contentieux ou qui « concerne les procès » et les tribunaux; « il s'occupe aussi des contrats libres que font les hommes entre eux et de tout ce qui touche au bien commun ou au gouvernement du peuple. Aussi bien, les préceptes judiciaires ne sont point seulement les préceptes qui règlent les procès devant la justice, mais encore ceux qui, d'une façon quelconque, règlent les rapports des hommes entre eux soumis à l'ordonnance du prince considéré comme le juge suprême ».

L'*ad secundum* fait observer que « l'objection porte sur les préceptes ordonnant au prochain mais qui tirent leur obligation du seul dictamen de la raison » naturelle.

L'*ad tertium*, très intéressant, déclare que « même dans les choses qui ordonnent à Dieu, il en est qui sont d'ordre moral, que la raison elle-même, éclairée par la foi, dicte » d'une façon expresse; « comme, par exemple, que Dieu doit être aimé et servi. D'autres, au contraire, sont cérémonielles et n'ont de force d'obliger que celle que l'institution divine leur confère. Or, se réfèrent à Dieu, non pas seulement les sacrifices qu'on lui offre, mais aussi tout ce qui peut se rapporter à l'idonéité de ceux qui offrent ces sacrifices et honorent Dieu. C'est qu'en effet les hommes sont ordonnés à Dieu comme à leur fin. Il s'ensuit qu'il appartiendra au culte de Dieu et par conséquent aussi aux préceptes cérémoniels, que l'homme ait une certaine idonéité par rapport au culte divin. L'homme, au contraire, n'est point ordonné au prochain comme à sa fin, en telle sorte qu'il doive, selon qu'il est en lui-même, avoir telle ou telle disposition par rapport au prochain; ceci, en effet, est le propre des esclaves dans leur rapport à leurs maîtres, *étant à leurs maîtres, selon tout ce qu'ils sont*, d'après Aristote au premier livre de ses *Politiques* (ch. II, n. 6; de S. Th., leç. 2). Il suit de là qu'il n'y a point de préceptes judiciaires ordonnant l'homme en lui-même; mais les préceptes

de cette sorte sont tous d'ordre moral; parce que la raison, qui est le principe de tout l'ordre moral, est dans l'homme, par rapport à ce qui le concerne lui-même, ce qu'est le prince ou le juge dans la cité. — Toutefois, il faut savoir que l'ordre de l'homme au prochain étant plus soumis à la raison que l'ordre de l'homme à Dieu, il y a plus de préceptes moraux ordonnant l'homme au prochain qu'il n'en est ordonnant l'homme à Dieu. Et pour cette même raison, il fallut que dans la loi il y eût plus de préceptes cérémoniels que de préceptes judiciaires ».

Tout est à retenir dans cette réponse. On y voit, marqués de traits nouveaux, les caractères propres des préceptes moraux, cérémoniels, et judiciaires. Nous ne saurions trop souligner ce que vient de nous dire saint Thomas au sujet de la différence essentielle qui se trouve entre l'homme ordonné à Dieu et l'homme ordonné à l'homme. Dans un cas, même ce qui semble le plus appartenir à l'homme en propre et lui être le plus personnel, appartient encore à Dieu et demeure subordonné à son service, à son culte, bien autrement que l'esclave selon tout lui-même demeurait toujours (en ce qui était de son être physique) la chose de son maître. Dans l'autre, il y a tout un domaine réservé, absolument réservé, où les autres hommes n'ont rien à voir. C'est le domaine de la personne ou des droits personnels. Là, nulle autorité civile et par suite judiciaire n'a le droit d'intervenir. Mais si l'autorité du prince ou du juge n'a pas le droit d'intervenir dans ce domaine, il ne s'ensuit pourtant pas que ce domaine soit celui de l'anarchie et du désordre. Bien au contraire! Il est ici une autorité dont les droits sont bien autrement absolus et universels, que les droits du prince ou du juge dans la cité. C'est l'autorité de la raison. Ici, la raison doit régner en souveraine : souveraineté tout intime, qui est celle de l'homme sur lui-même; mais souveraineté qu'aucune autre n'égale, en deçà de la souveraineté de Dieu : car c'est la souveraineté de la conscience. Comprenons-nous maintenant toute la splendeur de ces mots de saint Thomas : « Il n'y a point de préceptes judiciaires ordonnant l'homme en lui-même; mais les préceptes de cette nature sont tous d'ordre moral : parce que *la raison, qui est le principe de tout l'ordre moral, est, dans l'homme, par rapport à ce qui le*

concerne lui-même, ce qu'est le prince ou le juge dans la cité » : prince, ou juge, qui pour être d'une autorité souveraine et absolue, dans son ordre, ne laisse pourtant pas que de dépendre d'une autorité plus haute, l'autorité même de Dieu, à qui il faudra un jour rendre un compte exact et minutieux de toute sa gestion.

Les préceptes judiciaires, dans l'ancienne loi, consistaient essentiellement dans les prescriptions positives, ajoutées par Dieu au dictamen naturel de la raison, et règlant, d'une façon spéciale, les rapports des hommes entre eux. — Ces sortes de préceptes, dans l'ancienne loi, n'avaient-ils qu'une portée littérale, ou avaient-ils aussi un caractère figuratif. C'est ce qu'il nous faut examiner maintenant; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si les préceptes judiciaires figuraient quelque chose?

Trois objections veulent prouver que « les préceptes judiciaires ne figuraient rien ». — La première fait observer qu' « il semble que c'est le propre des préceptes cérémoniels d'avoir été institués pour être la figure d'autres choses. Si donc les préceptes judiciaires ont aussi la raison de figure, il n'y aura plus de différence entre les préceptes judiciaires et les préceptes cérémoniels ». — La seconde objection dit que « s'il a été donné au peuple juif certains préceptes judiciaires, il en a été donné aussi aux autres peuples des Gentils. Or, les préceptes judiciaires donnés aux autres peuples n'ont pas la raison de figure, mais ils déterminent seulement ce qui doit être fait. Donc il semble bien que les préceptes judiciaires de l'ancienne loi n'avaient pas non plus de raison figurative ». — La troisième objection remarque qu' « il a fallu donner par mode de certaines figures ce qui a trait au culte de Dieu, parce que les choses divines dépassent notre raison, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 101, art. 2, *ad 2um*). Mais les choses qui regardent le prochain ne sont point au-dessus de la raison. Donc il n'a point fallu que les préceptes judiciaires qui

nous ordonnent au prochain aient une raison de figure quelconque ».

L'argument *sed contra* oppose que « dans le livre de l'*Exode*, au chapitre XXI, les préceptes judiciaires sont exposés d'une façon allégorique et dans un sens moral ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « il arrive d'une double manière qu'un précepte soit figuratif. — D'abord, premièrement et de soi : en ce sens qu'il est institué principalement pour être la figure de quelque chose. C'est de cette manière que les préceptes cérémoniels sont figuratifs. Ils furent institués, en effet, pour figurer quelque chose ayant trait au culte de Dieu ou au mystère du Christ. — D'autres préceptes sont figuratifs, non de soi et premièrement, mais par voie de conséquence. Les préceptes judiciaires de l'ancienne loi sont figuratifs de cette seconde manière. Ils n'étaient pas institués, en effet, pour figurer quelque chose, mais pour régler l'état de ce peuple selon la justice et l'équité. Mais par voie de conséquence ils figuraient quelque chose, pour autant que tout l'état de ce peuple, ordonné et réglé par ces sortes de préceptes, était lui-même un état figuratif, selon cette parole de la première Épître *aux Conrinthiens*, ch. X (v. 11) : *Tout leur arrivait en figure* ». — Ici encore, notons au passage cette déclaration si formelle de saint Thomas, dont nous avions déjà plusieurs fois trouvé l'équivalent, et qui nous montre jusqu'à quel point, tout, dans l'ancienne loi, était ordonné à ce qui devait venir après.

L'*ad primum* répond que « les préceptes cérémoniels sont figuratifs d'une autre manière que les préceptes judiciaires, ainsi qu'il a été dit ».

L'*ad secundum* confirme la déclaration si expresse qui terminait le corps de l'article. « Le peuple des Juifs, rappelle saint Thomas, avait été choisi par Dieu pour que le Christ naquit de lui » : c'est là la grande raison de l'élection de ce peuple. « Il s'ensuit que tout ce qui le regardait devait être prophétique et figuratif, comme le dit saint Augustin, dans son livre *Contre Fauste* (livre XXII, ch. XXIV). C'est ce qui explique que même les préceptes judiciaires qui lui étaient donnés avaient une raison figurative, que n'avaient point les préceptes judiciaires donnés

aux autres peuples; comme, du reste, aussi, les guerres et les faits de ce peuple sont exposés d'une façon mystique, et non point les guerres ou les faits soit des Assyriens soit des Romains, bien qu'aux regards des hommes ceux-ci aient un tout autre éclat ». — Et nous voyons, par cette dernière remarque, combien sont dans l'erreur ceux qui voudraient nous faire lire l'histoire du peuple de Dieu, uniquement comme on lit des histoires profanes. Un abîme sépare ces deux sortes d'histoires. Car, outre le caractère d'absolue certitude que le récit biblique de l'histoire du peuple de Dieu tient du fait de l'Inspiration scripturaire, il y a encore que le caractère historique des faits que contient ce récit n'est que le support d'un caractère supérieur qui est le caractère figuratif ou mystique.

L'*ad tertium* accorde que « l'ordre au prochain, parmi ce peuple, à le considérer en lui-même, était chose accessible à la raison. Mais pour autant qu'il se référait au culte de Dieu, il dépassait la raison. Et c'est de ce côté qu'il était figuratif ». — Et ceci nous explique que ce n'est point à la lumière de la pauvre petite raison humaine qu'il faut apprécier les explications mystiques données par les saints des faits historiques de l'ancienne loi, mais à la lumière de la raison divine elle-même.

Les préceptes judiciaires n'avaient pour but direct que de régler ou d'ordonner les rapports mutuels que devaient avoir entre eux les hommes de l'ancien peuple; mais, du même coup, indirectement, ces préceptes se trouvaient avoir une portée figurative, parce que tout l'état de l'ancien peuple était lui-même un état figuratif. — Nous devons maintenant nous demander quelle a été la durée de ces préceptes. Devaient-ils durer toujours, ou leur obligation a-t-elle pris fin. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si les préceptes judiciaires de l'ancienne loi obligent toujours?

Trois objections veulent prouver que « les préceptes judiciaires de l'ancienne loi obligent toujours ». — La première est que « les préceptes judiciaires se réfèrent à la vertu de justice; car le jugement est la mise en action de la justice. Or, la justice est perpétuelle et immortelle, comme il est dit au livre de *la Sagesse*, ch. I (v. 15). Donc, l'obligation des préceptes judiciaires est pour toujours ». — La seconde objection fait observer que « ce qui est d'institution divine est plus stable que ce qui est d'institution humaine. Or, les préceptes judiciaires des lois humaines sont destinés à durer toujours. Donc, à plus forte raison, les préceptes judiciaires de la loi divine ». — La troisième objection cite le mot de « l'Apôtre », qui « dit, dans son épître *aux Hébreux*, ch. VIII (v. 18), que l'*abrogation de la première ordonnance a été faite en raison de son infirmité et de son inutilité;* chose qui est vraie des ordonnances cérémonielles parce qu'*elles ne pouvaient point amener à la perfection, au point de vue de la conscience, celui dont les pratiques portaient seulement sur le boire et le manger et les ablutions et autres prescriptions charnelles*, comme le dit encore l'Apôtre dans cette même épître *aux Hébreux*, ch. IX (v. 9 et suiv.). Or, les préceptes judiciaires étaient utiles et efficaces pour ce à quoi ils étaient ordonnés, c'est-à-dire pour établir la justice et l'équité parmi les hommes. Donc les préceptes judiciaires de l'ancienne loi ne sont point abrogés, mais obligent toujours ».

L'argument *sed contra* est un autre texte de « l'apôtre », qui « dit, dans l'épître *aux Hébreux,* ch. VII (v. 12), que *le sacerdoce étant transféré, il est nécessaire que la loi le soit aussi.* Or, le sacerdoce a été transféré d'Aaron au Christ. Donc toute la loi aussi a été changée. Et, par suite, les préceptes judiciaires n'obligent plus ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « les préceptes

judiciaires n'ont pas été d'une obligation qui dût se perpétuer sans fin, mais qu'ils ont perdu toute leur vertu à la venue du Christ, toutefois d'une manière autre que les préceptes cérémoniels. Les préceptes cérémoniels, en effet, ont perdu leur vertu en telle sorte que non seulement ils sont devenus choses mortes, mais encore choses donnant la mort pour ceux qui les observeraient après le Christ, surtout après la promulgation de l'Évangile. Quant aux préceptes judiciaires, ils sont bien aussi choses mortes, car ils n'ont plus aucune vertu d'obliger; mais ils ne sont point choses donnant la mort; car à supposer qu'un prince, dans son royaume, ordonnât que ces préceptes fussent observés, il ne pécherait point; à moins que peut-être on ne les observât ou on n'obligeât à les observer comme des prescriptions de l'ancienne loi toujours en vigueur : dans ce cas, en effet, une telle intention donnerait la mort ». — Saint Thomas, après avoir marqué cette différence entre la fin, ou l'abrogation, des préceptes cérémoniels et des préceptes judiciaires, ajoute que « la raison de cette différence peut se prendre de ce que nous avons déjà établi. Il a été dit, en effet (art. préc.), que les préceptes cérémoniels sont figuratifs premièrement et de soi, comme ayant été institués principalement pour figurer les mystères du Christ en tant que futurs. Aussi bien, les observer désormais serait préjudicier à la vérité de la foi selon laquelle nous confessons que ces mystères sont maintenant accomplis. Les préceptes judiciaires, au contraire, n'ont pas été institués pour être des figures, mais pour disposer l'état de ce peuple qui était ordonné au Christ. Il s'ensuit que l'état de ce peuple étant changé, par la venue maintenant effectuée du Christ, les préceptes judiciaires ont perdu toute force d'obliger : car la loi était un *pédagogue*, conduisant au Christ, ainsi qu'il est dit dans l'Épître *aux Galates*, ch. III (v. 24). Toutefois, parce que ces préceptes judiciaires n'étaient pas ordonnés à figurer quelque chose, mais seulement à faire pratiquer quelque chose, leur observance prise en elle-même ne préjudicie en rien à la vérité de la foi. Ce ne serait que l'intention de les observer comme prescription de la loi toujours en vigueur, qui préjudicierait à la vérité de la foi, parce qu'il suivrait de là que l'état de l'ancien peuple dure toujours et

que le Christ n'est pas encore venu ». Il eût été difficile de montrer d'une manière plus profonde et plus lumineuse l'immense portée de la question doctrinale se cachant sous les dehors en apparence insignifiants de la question des rites judaïques. Et cela nous montre aussi le vrai pourquoi des luttes acharnées qui absorbèrent presque toute la vie apostolique de saint Paul contre l'erreur des judaïsants.

L'*ad primum* accorde que « la justice doit s'observer toujours; mais la détermination de ce qui est juste, selon qu'elle est due à l'institution positive soit humaine, soit divine, varie nécessairement selon les divers états où se trouvent les hommes ».

L'*ad secundum* répond, dans le même sens, que « les préceptes judiciaires institués par les hommes durent toujours, tant que dure le régime qui les a établis. Mais si la cité ou le royaume passe à un autre régime, les lois doivent aussi être changées. Ce ne sont pas, en effet, les mêmes lois qui conviennent à la démocratie, pouvoir du peuple, et à l'oligarchie » ou l'aristocratie, « pouvoir des riches » ou des notables; « comme on le voit par Aristote dans sa *Politique* (liv. IV, ch. 1, n. 5, 6; S. Th., leç. 1). Aussi bien, l'état du peuple ancien s'étant modifié, il fallait également que fussent changés les préceptes judiciaires » qui lui étaient ordonnés.

L'*ad tertium* explique que « ces préceptes judiciaires disposaient le peuple à la justice et à l'équité, selon qu'il convenait à son état d'alors. Mais, après le Christ, l'état de ce peuple devait être changé; car désormais il ne devait plus y avoir, dans le Christ, de distinction entre Juifs et Gentils, comme elle existait auparavant. Et, à cause de cela, il fallut que les préceptes judiciaires fussent changés aussi ». On aura remarqué, ici encore, tout le fond de la grande mission de saint Paul luttant contre les Juifs pour l'établissement de l'ordre nouveau.

Les préceptes judiciaires de l'ancienne loi étaient ordonnés au maintien et à la bonne police d'un peuple dont toute la raison d'être consistait à préparer le berceau du Christ à venir, le champ de son apostolat personnel et le groupe des premiers ouvriers qui porteraient au reste du monde le fruit de sa rédemption.

Dès que le Christ fut venu, dès qu'Il eut accompli son apostolat et l'acte de sa rédemption, surtout dès que le personnel apostolique eut été suffisamment exercé dans sa mission, l'existence de l'ancien peuple en tant que tel et comme séparé des autres n'avait plus aucune raison d'être. Il s'ensuit que du même coup tout ce qui dans l'ancienne loi se référait à la police de ce peuple devait cesser et faire place à la libre organisation du peuple nouveau composé de tous les peuples de l'univers. — Nous connaissons maintenant le caractère propre des préceptes judiciaires et leur véritable portée. Avant de les étudier dans le détail, il ne nous reste plus qu'à considérer, d'une façon générale, la raison de leur distinction.

C'est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si les préceptes judiciaires peuvent avoir une certaine division déterminée?

Trois objections veulent prouver « que les préceptes judiciaires ne peuvent pas avoir de division déterminée ». — La première est que « les préceptes judiciaires ordonnent les hommes entre eux. Or, les choses qui se rencontrent parmi les hommes et qui doivent être ordonnées à l'effet d'établir de bons rapports parmi eux sont en quelque sorte infinies, et, par suite, ne sauraient être l'objet d'une division fixe. Donc les préceptes judiciaires ne peuvent pas avoir de division déterminée ». — La seconde objection rappelle que « les préceptes judiciaires sont des déterminations des préceptes moraux. D'autre part, les préceptes moraux ne semblent pas avoir de distinction fixe, sinon qu'ils se ramènent aux préceptes du Décalogue. Donc les préceptes judiciaires n'ont point de distinction déterminée ». — La troisième objection remarque qu'« au sujet des préceptes cérémoniels, parce qu'ils ont une certaine distinction déterminée, la loi elle-même laisse entendre cette distinction, quand elle parle, en termes distincts, des *sacrifices* et des *observances*. Rien de sem-

blable ne se voit pour les préceptes judiciaires. Donc il n'y a pas à parler de distinction déterminée à leur sujet ».

L'argument *sed contra* fait observer qu'« il n'y a point d'ordre sans qu'il y ait distinction. D'autre part, la raison d'ordre convient par-dessus tout aux préceptes judiciaires qui devaient établir l'ordre parmi le peuple. Donc c'est bien là surtout que doit se trouver une certaine distinction déterminée ».

Au corps de l'article, saint Thomas reprend cette raison de l'argument *sed contra,* la met dans un jour nouveau et en tire la distinction des préceptes judiciaires. « Toute loi, nous dit-il, est un certain art » ou une œuvre de l'intelligence de l'homme, « qui a pour but d'établir ou d'ordonner la vie humaine. Il s'ensuit, puisqu'aussi bien il n'est aucun art où ne se trouve une certaine distinction dans les règles qui y président, que toute loi doit avoir aussi une certaine distinction dans ses préceptes; sans cela, en effet, on n'aurait que confusion et la loi serait sans utilité. Nous dirons donc que les préceptes judiciaires de l'ancienne loi, destinés à ordonner les hommes entre eux, étaient distincts eux-mêmes selon que la vie des hommes se distingue. — Or, il est quatre sortes d'ordres qu'on peut distinguer dans un peuple donné : l'ordre des princes du peuple à leurs sujets; l'ordre des sujets entre eux; l'ordre du peuple à ceux du dehors; l'ordre des familles à l'intérieur, comme, par exemple, du père aux enfants, de la femme à son mari, du maître à ses serviteurs ou ses esclaves. Selon ces quatre sortes d'ordres, nous pourrons distinguer les préceptes judiciaires de l'ancienne loi. — Et, en effet, nous y trouvons certains préceptes relatifs à l'institution des princes, à leur office, au respect qui leur est dû; c'est la première partie des préceptes judiciaires. — Nous y trouvons aussi certains préceptes regardant les rapports des citoyens entre eux; par exemple, au sujet des ventes, des achats, des jugements, des peines. C'est la seconde partie des préceptes judiciaires. — De même, il y à aussi des préceptes visant les rapports avec les étrangers; comme ce qui a trait à la guerre, à l'hospitalité des passants ou des visiteurs. C'est la troisième partie des préceptes judiciaires. — Enfin, il y a aussi, dans la loi, certains préceptes qui concernent la vie de la famille; comme ce qui a trait aux esclaves, aux

femmes, aux enfants. Et c'est la quatrième partie des préceptes judiciaires ».

L'*ad primum* accorde que « ce qui a trait à la vie des hommes entre eux est en quelque sorte infini, quant au détail numérique; mais on peut le ramener à certains groupes selon la différence des conditions parmi les hommes, ainsi qu'il a été dit ».

L'*ad secundum* fait observer que « les préceptes du Décalogue ont raison de préceptes premiers dans l'ordre des préceptes moraux, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 100, art. 3). Et voilà pourquoi les autres préceptes moraux », plus ou moins dérivés, « se distinguent en raison de ceux-là. Mais les préceptes judiciaires et les préceptes cérémoniels obligent à un autre titre, non par la seule autorité de la raison naturelle « comme les préceptes moraux, « mais en vertu de la seule institution positive. Aussi bien la raison de leur distinction ne saurait être la même ».

L'*ad tertium* dit que « la nature même des choses que comprennent dans la loi les préceptes judiciaires, laisse entendre, dans la loi, la distinction de ces préceptes ».

Nous avons vu ce qu'étaient les préceptes judiciaires, quelle était leur nature, leur vertu, leur durée, leurs divers groupes. Il ne nous reste plus qu'à examiner, dans le détail de leurs groupes, leurs raisons respectives. Ce va être l'objet de la question suivante.

QUESTION CV

DE LA RAISON DES PRÉCEPTES JUDICIAIRES

Cette question comprend quatre articles :

1° De la raison des préceptes judiciaires qui se rapportaient aux princes.
2° De ceux qui se rapportent au commerce des hommes entre eux, selon qu'ils appartenaient au même peuple.
3° De ceux qui se réfèrent aux étrangers.
4° De ceux qui se réfèrent à la vie de famille.

Article Premier.

Si la loi ancienne ordonnait convenablement l'ordre des princes?

Cet article est un des plus fameux de la *Somme théologique*. Saint Thomas, pour y expliquer et justifier la constitution politique de l'ancien peuple, telle qu'elle avait été réglée par la loi de Dieu, y formulera une sorte de programme idéal de constitution politique, qu'il faudra lire avec un redoublement d'attention, pour ne pas nous exposer à dénaturer et à fausser la pensée du saint Docteur, sur un point d'une importance extrême, tant en raison de la doctrine elle-même qu'à cause des passions qui peuvent, au sujet de ces questions, aujourd'hui surtout, si facilement s'émouvoir.

Cinq objections veulent prouver que « ce qui est ordonné, au sujet des princes, dans l'ancienne loi, n'était pas à propos ». — La première est qu'« Aristote dit, au troisième livre de ses *Politiques* (ch. IV, n. 1 ; de S. Th., leç. 5), que l'*ordonnance du peuple dépend surtout du principat suprême*. Or, dans la loi,

il n'est point marqué comment devait être institué le principat suprême; tandis qu'il est statué au sujet des princes inférieurs : d'abord, dans l'*Exode*, ch. XVIII (v. 21 et suiv.) : *Procure-toi parmi tout le peuple des hommes sages*, etc.; de même, dans les *Nombres*, ch. XI (v. 16 et suiv.) : *Assemble-moi soixante-dix hommes des anciens d'Israël;* de même, dans le *Deutéronome*, ch. I (v. 13 et suiv.) : *Prenez parmi vous des hommes sages, intelligents*, etc. Donc, l'ancienne loi était insuffisante par rapport à l'ordre des princes ». — La seconde objection dit que « *le propre de ce qui est excellent est de produire des effets excellents*, au témoignage de Platon (dans le *Timée*, vol. II, p. 205, édit. Didot). D'autre part, la plus parfaite ordonnance d'une cité ou d'un peuple quelconque est qu'on y soit gouverné par un roi; car ce mode de gouvernement est celui qui reproduit le mieux le gouvernement divin, en vertu duquel un seul Dieu gouverne le monde depuis toujours » : le gouvernement royal, en effet, étant le gouvernement d'un seul, imite l'unité du gouvernement divin; et il imite aussi sa pérennité, autant que les choses humaines le peuvent faire, en se continuant par voie d'hérédité. « Il aurait donc fallu que la loi instituât un roi pour l'ancien peuple; et qu'elle ne laissât point cette institution à leur merci, comme il fut fait dans le *Deutéronome*, où nous lisons, ch. XVII (v. 14 et suiv.) : *Lorsque tu diras : Je veux mettre un roi sur moi; tu mettras un roi sur toi*, etc. ». — La troisième objection rappelle qu'« il est dit, en saint Matthieu, ch. XII (v. 25; cf. S. Luc, ch. XI, v. 17 : *Tout royaume divisé contre lui-même sera dévasté;* chose qui se trouve démontrée par l'expérience dans le peuple des Juifs où la division du royaume fut une cause de destruction. Puis donc que la loi doit tendre toujours avant tout à ce qui assure le salut du peuple, la division du royaume en deux rois aurait dû être prohibée dans la loi; à plus forte raison n'aurait-elle pas dû se produire sur l'ordre même de Dieu par le prophète Ahias de Silo, comme on le voit dans le troisième livre des *Rois*, ch. XI (v. 29 et suiv.) ». — La quatrième objection fait observer que « si les prêtres sont institués pour l'utilité du peuple en ce qui regarde Dieu, comme on le voit dans l'Épître *aux Hébreux*, ch. V (v. 1); pareillement aussi les

princes sont institués pour l'utilité du peuple dans les choses humaines. Or, pour les prêtres et pour les lévites qui étaient dans l'ancienne loi, étaient réservées certaines choses destinées à assurer leur subsistance, comme les dîmes, les prémices, et beaucoup d'autres choses de ce genre. Donc, pareillement, il aurait fallu que certaines choses fussent ordonnées à assurer la subsistance des princes; alors surtout qu'il leur était interdit d'accepter aucun présent, comme on le voit dans l'*Exode*, ch. XXIII (v. 8) : *Tu n'accepteras pas de présents; car les présents aveuglent les clairvoyants et ruinent les causes justes* ». — La cinquième objection dit que « si la royauté est le plus parfait de tous les régimes, la tyrannie en est la pire corruption. Or, le Seigneur, en instituant le roi, institua le droit tyrannique. Il est dit, en effet, au premier livre des *Rois*. ch. VIII (v. 11 et suiv.) : *Voici quel sera le droit du roi qui règnera sur vous : il prendra vos fils,* etc. Donc c'est d'une manière bien défectueuse, qu'il fut pourvu par la loi à ce qui regardait l'ordre des princes ».

L'argument *sed contra* oppose que « le peuple d'Israël est loué pour la beauté de l'ordre qui y régnait, dans le livre des *Nombres,* ch. XXIV (v. 5) : *Qu'elles sont belles, tes tentes, ô Jacob; et tes demeures, ô Israël!* Or, la beauté de l'ordre d'un peuple dépend de la bonne institution de ses princes. Donc l'institution des princes faite par la loi pour l'ancien peuple était bien ce qu'elle devait être ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous déclare qu' « en ce qui est de la bonne ordonnance des princes » ou des chefs et de ceux qui commandent, « dans une cité ou dans un royaume, il y a deux choses à considérer. La première est que tous aient une certaine part au principat » ou au commandement; « par là, en effet, se conserve la paix du peuple, et tous s'attachent à une telle ordonnance et s'en font les gardiens, comme il est dit au second livre des *Politiques* (ch. VI, n. 15; de S. Th., leç. 14). La seconde est relative au genre de régime » ou à la forme de gouvernement « réglant l'ordonnance des pouvoirs. Ces formes de régimes sont multiples et diverses, comme l'enseigne Aristote au troisième livre des *Politiques* (ch. V, n. 2, 4; de S. Th., leç. 6). Toutefois, les principales sont la royauté, où un seul commande

selon la vertu, et l'aristocratie, c'est-à-dire le pouvoir des meilleurs, où quelques-uns, en petit nombre, commandent selon la vertu. Aussi bien la plus parfaite ordonnance des princes », c'est-à-dire de ceux qui commandent « dans une cité ou dans un royaume, est celle où un seul est préposé selon la vertu pour présider à tout; et où, sous lui, quelques-uns sont établis chefs selon la vertu. Ce principat néanmoins appartient à tous : soit parce que les chefs peuvent être élus du milieu de tous; soit aussi parce qu'ils sont élus par tous. C'est là le meilleur régime politique, harmonieusement composé de royauté, en tant qu'un seul est à la tête; d'aristocratie, en tant que plusieurs commandent selon la vertu; de démocratie, ou de pouvoir du peuple, en tant que du milieu du peuple peuvent être élus ceux qui commandent, et que c'est au peuple qu'appartient l'élection de ceux qui commandent. — Or, c'est là, poursuit saint Thomas, ce qui fut institué par la loi divine. Car Moïse et ses successeurs gouvernaient le peuple, comme étant préposés personnellement au gouvernement de tous, ce qui est une sorte de royauté. D'autre part, on élisait soixante-douze anciens selon la vertu; car il est dit, dans le *Deutéronome*, ch. I (v. 15) : *J'ai pris du milieu de vos tribus des hommes sages et nobles; et je les ai constitués princes.* Ceci était la part d'aristocratie. Quant à la part de démocratie, c'est que ceux-là étaient élus du milieu du peuple; car il est dit dans l'*Exode*, ch. XVIII (v. 21) : *Procure-toi, parmi tout le peuple, des hommes sages*, etc.; et c'était aussi le peuple qui les choisissait; d'où il est dit dans le *Deutéronome*, ch. I (v. 13 et suiv.) : *Prenez parmi vous des hommes sages et intelligents*, etc. — Par où l'on voit, conclut saint Thomas, que l'ordonnance des princes instituée par la loi fut une ordonnance parfaite ». Cette seconde partie de l'article éclaire la première et en montre soit le véritable sens, soit l'exacte portée. Avant de revenir sur cette première partie, qu'il importe si fort de bien entendre, lisons encore les réponses aux objections; car elles aussi nous aideront à en préciser le sens.

L'*ad primum* répond que « ce peuple » auquel était donnée la loi ancienne, « était sous le régime spécial de Dieu Lui-même qui le gouvernait » même visiblement par son action miracu-

leuse; c'était, au sens très formel, un régime de *théocratie*. « Aussi bien, lisons-nous dans le *Deutéronome*, ch. VII (v. 6) : *Le Seigneur ton Dieu t'a choisi pour que tu sois son peuple particulier*. Et c'est pour cela que Dieu se réserva l'institution du chef suprême. Moïse l'avait ainsi demandé, comme nous le voyons dans les *Nombres*, ch. XXVII (v. 16) : *Que le Seigneur, le Dieu de toute chair, établisse un homme sur cette multitude*. C'est ainsi que par l'ordre de Dieu, Josué fut institué comme chef, après Moïse; et, au sujet de chacun des juges qui se succédèrent après Josué, nous lisons que Dieu *suscita au peuple un sauveur* et que l'*Esprit du Seigneur fut en eux*, comme on le voit au livre des *Rois*, chapitre III. — C'est aussi pour cela que le Seigneur ne remit pas au peuple l'élection du roi, mais qu'Il se la réserva, comme on le voit dans le *Deutéronome*, ch. XVII (v. 15) : *Tu mettras sur toi un roi que le Seigneur ton Dieu choisira* ». — Il n'est donc pas vrai, comme le voulait l'objection, que l'ancienne loi n'eût pas pourvu à l'institution du chef suprême. Elle y avait pourvu de la manière la plus excellente; puisque cette institution demeurait, à un titre spécial, entre les mains de Dieu lui-même.

L'*ad secundum* accorde que « la royauté est le meilleur gouvernement du peuple, pourvu qu'elle se maintienne à l'abri de la corruption. Mais, en raison de la grande puissance concédée au roi, la royauté dégénère facilement en tyrannie, à moins que celui à qui est concédée une telle puissance ne soit d'une vertu parfaite; car il n'y a que l'homme vertueux à bien porter la bonne fortune, selon que s'exprime Aristote au quatrième livre de l'*Éthique* (ch. III, n. 18; de S. Th., leç. 9). D'autre part, la vertu parfaite ne se trouve qu'en un petit nombre; et, tout spécialement, les Juifs étaient cruels et portés à l'avarice, pentes vicieuses qui conduisent le plus les hommes à la tyrannie. C'est pour cela que le Seigneur, au commencement, n'institua point sur eux un roi avec pleine puissance, mais des juges et des gouverneurs qui veilleraient sur eux. Ce ne fut que plus tard, à la demande du peuple, et comme mû par une sorte d'indignation, qu'Il leur concéda un roi, ainsi qu'on le voit par ce qu'Il dit à Samuel, dans le premier livre des *Rois*, ch. VIII (v. 7) : *Ce n'est*

pas toi qu'ils rejettent, c'est moi, pour que je ne règne plus sur eux ». En demandant un roi comme en avaient les autres nations, le peuple méconnaissait la sublimité de la prérogative que Dieu lui avait conférée en s'occupant Lui-même directement et personnellement de tout ce qui regardait son bien. C'était une atteinte portée à la théocratie, ou au régime divin qui était exclusivement le sien jusque-là.

Saint Thomas nous explique ensuite comment cependant Dieu avait réglé, même dès le début, avec une infinie sagesse, tout ce qui devait se rapporter à ce roi qu'Il prévoyait que son peuple voudrait avoir un jour. « Dès le début, Il régla ce qui aurait trait à l'institution royale. — D'abord, Il règla le mode de l'élection. Et, à ce sujet, Il détermina deux choses : qu'ils attendraient, pour faire cette élection, le jugement du Seigneur; et qu'ils ne prendraient pas ce roi d'une autre nation, parce que, ajoute saint Thomas, ces sortes de rois ont coutume de s'attacher peu à la nation sur laquelle ils règnent, et par suite ils n'en prennent pas soin » comme il faudrait : aussi bien est-ce pour cela que le droit de l'ancienne monarchie française excluait et exclut encore toute possibilité d'accès au trône pour un étranger. — « En second lieu, Dieu ordonna comment ces rois devraient se comporter eux-mêmes : il devait éviter d'avoir un trop grand nombre de chars et de chevaux, ou de femmes, ou de trop grandes richesses; car c'est pour trop aimer ces choses que les princes vont à la tyrannie et abandonnent la justice. — Il institua aussi comment les rois devraient agir par rapport à Dieu : qu'ils devraient lire sans cesse et méditer la loi de Dieu, et se tenir toujours dans sa crainte et son obéissance. — Il institua enfin comment ils devraient agir à l'égard de leurs sujets : ne point les traiter avec orgueil ou avec mépris, ne pas les opprimer, ne jamais manquer à la justice ». — Et nous voyons, par ce simple résumé de la constitution royale tracée par Dieu, que loin d'être en défaut, au sujet de la constitution du pouvoir suprême, l'ancienne loi était tout ce qu'il y avait de plus parfait, en telle sorte qu'un État qui s'en inspirerait, même encore, ne pourrait qu'y trouver son plus grand bien.

L'*ad tertium* fait observer que « la division du royaume et la

multitude des rois fut plutôt donnée à ce peuple à titre de peine, en raison de leurs multiples dissensions qui les avaient soulevés tout spécialement contre la juste royauté de David, et non point pour promouvoir leur bien. C'est pour cela qu'il est dit dans *Osée*, ch. XIII (v. 11) : *Je te donnerai un roi dans ma fureur;* et, encore dans *Osée*, ch. VIII (v. 4) : *Ils ont régné, mais non par moi; ils ont eu des princes, et je ne l'ai point su* », marquant par là que le règne de ces princes n'avait pas été un règne de bénédiction, mais un règne de malédiction.

L'*ad quartum* dit que « les prêtres se trouvaient assignés aux choses saintes par succession d'origine » ou par voie d'hérédité. « Et cela, afin qu'on les eût en plus grand respect, ne permettant pas que n'importe qui du milieu du peuple pût être fait prêtre : l'honneur qu'on leur rendait rejaillissait, en effet, sur le culte divin lui-même. C'est pour cela qu'il fallut leur assigner certaines choses spéciales, tant des dîmes et des prémices que des oblations et des sacrifices, pour subvenir à leur entretien. Les princes, au contraire », ou les chefs, « étaient pris du milieu du peuple, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article); et, par suite, ils pouvaient avoir des possessions propres suffisantes à assurer leur vie. D'ailleurs, même pour le roi, le Seigneur avait défendu qu'il y eût trop grande abondance de richesses ou de pompe extérieure : soit parce qu'il est difficile qu'une abondance de cette nature ne conduise pas à l'orgueil et à la tyrannie; soit aussi parce que si les princes n'avaient pas beaucoup de richesse et si leur fonction était pénible, pleine de sollicitude, les gens du peuple seraient peu portés à l'ambitionner, et du même coup disparaîtrait une matière à séditions ». — Retenons cette dernière remarque. Elle sert de juste contrepoids à ce qui était dit dans le corps de l'article, savoir que la participation de tous au gouvernement de la cité ou du royaume, par le moyen de la constitution élective, assure la paix publique en faisant que tous les citoyens aiment la forme du régime et s'en constituent les gardiens. Encore faut-il que le régime électif soit organisé de telle sorte et se pratique en un tel mode, qu'il ne devienne pas, au contraire, en raison de sa vénalité et de ses concussions, la source et l'occasion des pires dissensions intérieures.

L'*ad quintum* répond que « le droit dont il est parlé dans l'objection n'était pas le fait de l'institution divine; mais plutôt, c'était l'annonce de l'usurpation des rois qui se constituent à eux-mêmes un droit injuste, quand ils deviennent des tyrans et qu'ils exploitent leurs sujets. On le voit par ce qui est ajouté à la fin du texte dans l'Écriture : *Vous serez ses esclaves;* ce qui est la marque même de la tyrannie; car les tyrans règnent sur leurs sujets comme sur des esclaves. Aussi bien le Seigneur disait-Il cela à Samuel pour qu'il détournât le peuple de demander un roi. Il est dit, en effet, tout de suite après (v. 19) : *Le peuple ne voulut pas entendre la voix de Samuel.* — Il se peut d'ailleurs, ajoute saint Thomas, qu'un bon roi demande, sans ombre de tyrannie, les enfants du peuple, qu'il en fasse des tribuns, des centurions, et qu'il reçoive de nombreuses choses de ses sujets, à l'effet de promouvoir le bien commun ». C'est la question des charges nécessaires, que touche saint Thomas dans cette dernière remarque, charges qui s'imposeront d'autant plus que l'état politique ou social, national et international, deviendra plus exigeant en même temps que plus développé; comme nous le voyons pour les états politiques modernes, où, par exemple, sont devenues si onéreuses les charges relatives à l'administration civile et à la fonction militaire.

Pour l'article que nous venons de lire, la partie délicate est moins la doctrine contenue dans les objections et les réponses que la théorie politique générale exposée au corps même de l'article. Nous avons entendu saint Thomas nous déclarer expressément que la meilleure forme de gouvernement, pour une cité ou pour une nation, est celle qui donne la présidence à un seul, ayant sous lui une élite pour gouverner, et qui ouvre à tous, par l'élection où tous interviennent, la porte conduisant aux fonctions de ceux qui gouvernent. Mais n'est-ce point là très exactement la forme de gouvernement que nous avons sous les yeux, plus spécialement dans notre pays de France, depuis la constitution de 1875? Faut-il en conclure, comme plusieurs ont voulu le faire, que saint Thomas avait, par avance, dans cet article, consacré en quelque sorte et comme canonisé cette forme de gouvernement et la constitution qui la détermine?

Nous ferons d'abord remarquer que la forme politique, présentée ici par saint Thomas comme la meilleure, n'est pas déterminée par lui à titre de pure spéculation. La théorie qu'il formule a pour but immédiat et très direct de justifier le mode de gouvernement qui fut celui de l'ancien peuple juif. Il faudra donc nécessairement que cette théorie s'harmonise avec l'ordre politique établi par la loi de Moïse. Or, n'y aurait-il pas quelque exagération à vouloir identifier le régime qui fut celui de l'ancien peuple juif, sous la loi de Moïse, avec le régime des sociétés modernes tel qu'il fonctionne sous nos yeux, notamment dans le pays de France depuis la constitution de 1875. Y avait-il, chez les anciens Juifs, notre suffrage universel, tel qu'il se pratique parmi nous? Peut-on découvrir chez eux l'équivalent de notre Chambre des députés et de notre Sénat? Surtout, y trouverait-on un Président de la République, nommé comme il l'est chez nous et doté d'attributions analogues? Assurément non. L'histoire ne nous montre rien de tout cela dans le peuple juif. Et cependant saint Thomas entend bien appliquer à la forme politique qui régissait ce peuple les caractères de la forme idéale proposée par lui. Lorsque, en effet, il a terminé son exposé de la forme idéale telle qu'il la conçoit, il ajoute expressément : « C'est là ce qui fut institué par la loi divine ». Puis donc qu'il n'a pas été institué par la loi divine quelque chose qui puisse être identifié ni même comparé à ce que nous avons sous les yeux, ce ne peut pas être cela que saint Thomas aura voulu proposer quand il nous trace ce qu'il appelle la meilleure forme de gouvernement.

D'autre part, nous devons remarquer qu'en traçant, d'une façon générale, sa forme idéale de gouvernement, saint Thomas n'a pas entendu le faire en précisant jusqu'au dernier détail cette forme idéale. C'est plutôt une sorte de cadre mobile qu'il propose, aux lignes assez souples pour qu'on puisse y faire rentrer des modalités extrêmement variées. Nous en avons la preuve manifeste dans ce fait que saint Thomas lui-même applique ce cadre à l'état politique des Juifs tel qu'il fut durant la vie de Moïse au désert, et après l'établissement du peuple dans la Terre Promise, sous Josué, sous les Juges, sous les Rois et on peut

dire aussi sous les grands-prêtres jusqu'à la venue du Christ, au temps d'Hérode. Dans tous ces divers états, il retrouve toujours cette forme idéale dont il nous a dit qu'elle était la meilleure, en faisant d'ailleurs la part de la faiblesse et de la méchanceté des hommes qui ont pu empêcher cette forme de régime de porter toujours ses excellents fruits naturels.

De tout cela il résulte que pour rester dans la vraie pensée de saint Thomas, nous devons éviter de rechercher dans son texte une apologie ou une critique de telle ou telle forme de gouvernement prise d'une façon trop spéciale et trop concrète. Nous devons nous en tenir aux termes mêmes du saint Docteur, déclarant que la meilleure forme de gouvernement, à la prendre d'une façon très générale, est celle où la paix publique est le plus assurée, par l'attachemeut qui lie tous les membres de la cité ou de la nation à l'état de choses existant dans le pays ; et où, d'autre part, se trouvent sauvegardées, dans la gestion des affaires, l'unité et la continuité de direction, en même temps que la compétence, la probité et l'adaptation facilitée par un nombre suffisant de la part de ceux qui participent à cette gestion. La première des deux conditions marquées pourra être excellemment réalisée, selon les cas et les milieux, par ce fait que les membres politiques de la cité ou de la nation, auront tous une certaine part dans le gouvernement, soit parce qu'ils auront le droit d'en élire les membres, soit parce qu'ils y auront accès eux-mêmes par la voie de l'élection. Mais, comme nous en a avertis saint Thomas lui-même à l'*ad quartum*, ceci suppose, tant du côté des élus que du côté des électeurs, un état particulièrement florissant de toutes les vertus civiques. Car si l'ambition, la vénalité et les passions des partis venaient à prendre le dessus, loin d'assurer la paix, un tel régime serait la guerre civile en permanence. Aussi bien avons-nous entendu le saint Docteur nous déclarer plus haut (q. 97, art. 1), que rien n'est délicat comme cette question du droit de suffrage accordé au peuple, et que si le suffrage vient à dégénérer, il doit être impitoyablement supprimé. D'ailleurs, même avec un suffrage pratiqué selon la vertu, et assurant, dans ce cas, la paix publique, il demeure encore que la constitution idéale doit viser à sauvegarder les deux autres points

essentiels, qui sont, d'une part, l'unité et la continuité de direction, et de l'autre, l'application, en nombre suffisant, mais limité, d'hommes compétents et probes à la gestion des affaires publiques. Or c'est ici que la part de l'aristocratie et surtout celle de la monarchie ou de la royauté, entendues dans leur sens le plus formel, doivent demeurer absolument prépondérantes.

Nous disons l'aristocratie et la monarchie entendues dans leur sens le plus formel. C'est qu'en effet il y aurait une manière de les entendre qui serait dans un sens très diminué. Comme si, par exemple, l'on faisait consister la part de la monarchie en ce que la cité ou la nation n'aurait à sa tête qu'un seul homme pour présider aux affaires publiques ; et la part de l'aristocratie, en ce que, par exemple, un groupe déterminé, mais d'ailleurs élu par le peuple, s'occuperait aussi des affaires publiques, à charge de rendre compte au peuple de son mandat et d'être jugé par lui. Dans ces deux cas, on le voit, il n'y aurait qu'une ombre de monarchie et une ombre d'aristocratie. A vrai dire, la forme du régime serait, au sens formel, la démocratie. Plusieurs ont voulu entendre ainsi le texte de saint Thomas. Mais, outre qu'entendu de la sorte, son texte formule une doctrine qui n'est plus en rapport avec le dessein de saint Thomas dans le présent article, car il n'y eut jamais un tel régime dans la nation juive, il y a encore que, d'une façon générale, la forme de régime qui lui correspondrait n'aurait plus le caractère de monarchie et d'aristocratie qu'exige saint Thomas pour assurer l'unité, la continuité et la compétence dans la gestion des affaires publiques. Pour qu'il en soit ainsi, il faut qu'à supposer même que le peuple ait une certaine part dans le gouvernement, en raison de l'élection, ainsi que nous l'avons dit, cependant ce ne soit pas le peuple qui gouverne — car le peuple est une multitude et une multitude essentiellement changeante et mêlée — mais une élite, et, plus encore, un chef. Le gouvernement de l'élite s'appelle l'aristocratie; le gouvernement d'un chef, la monarchie ou la royauté. Encore faudrait-il, pour répondre à l'idéal que propose saint Thomas, que le gouvernement de l'élite, ou l'aristocratie, ne soit, dans cette forme de régime, qu'une participation et une dépendance de la royauté ou de la monarchie. En telle sorte

que le nom vrai dont il faudra appeler, purement et simplement, cette forme de régime, ne sera point l'aristocratie, encore moins la démocratie, mais au sens très formel, la monarchie ou la royauté. Le chef, dans ce régime, devra être absolument au-dessus de tous, non pas seulement parce qu'il présidera aux affaires, mais parce qu'en lui sera le pouvoir suprême, réglant et jugeant tout, dans le pays, sans être lui-même justiciable de personne. De même, pour l'aristocratie existant dans ce régime. Elle règlera tout, dans sa sphère, ne devant des comptes qu'au chef ou au roi, mais non au peuple. Car, dans ce régime, le peuple n'est point souverain. Il est peuple : peuple doté de certaines prérogatives, et, entre autres, de celle qui n'est point chez lui un droit essentiel et imprescriptible, mais un droit concédé selon la mesure de ses vertus civiques, et révocable à merci dès que ces vertus civiques se corrompent, et qui est le droit d'élire les sujets du pouvoir, soit qu'il ait le droit de les élire tous, sans en excepter le roi, soit qu'il n'ait le droit que d'en élire quelques-uns, à des degrés divers de l'échelle hiérarchique ; mais, en réalité, peuple sujet, non peuple souverain.

Nous ajouterons même que s'il s'agit du roi, Aristote, dans le second livre des *Politiques* auquel renvoie ici saint Thomas et que le saint docteur approuve pleinement, comme nous le voyons par son commentaire de ce livre, blâme un système de royauté élective qui ne serait que temporaire, comme c'était le cas parmi les Lacédémoniens. Il veut une royauté à vie. Car « le roi est pour le bien de la cité, et il doit pouvoir, d'une manière efficace, conserver l'état de la cité ; ce qu'il ne peut point faire, à moins de régner à vie. Sans cela, en effet, lui-même craindra de déplaire aux autres, et les autres le craindront moins ». La même raison du bien commun montrait aisément que l'idéal du régime, en ce qui est du chef ou du roi, demande que le pouvoir suprême se perpétue dans sa famille et se transmette, surtout de mâle en mâle, par voie d'hérédité. C'était d'ailleurs le cas de la monarchie ou de la royauté juive en vue de laquelle, ne l'oublions pas, saint Thomas traçait, d'une manière toute spéciale, son propre idéal de forme de gouvernement (cf. sur toute cette grande question, notre article paru dans la *Revue Thomiste*, septembre-oc-

tobre 1911, avec ce titre : *La théorie du pouvoir dans saint Thomas*).

Nous avons vu que la loi ancienne ordonnait excellemment ce qui avait trait à l'organisation du pouvoir parmi le peuple juif. — Nous devons maintenant nous demander si elle ordonnait d'une façon également excellente ce qui avait trait aux rapports des citoyens entre eux. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si les préceptes judiciaires étaient ce qu'ils devaient être en ce qui est des rapports des citoyens entre eux.

Nous avons ici douze objections. Elles veulent prouver que « les préceptes judiciaires n'étaient point ce qu'ils devaient être en ce qui est des rapports des citoyens entre eux ».

La première est que « les hommes ne peuvent point vivre en paix les uns avec les autres, si l'un prend ce qui appartient à l'autre. Or, il semble que c'était là ce que la loi permettait. Il est dit, en effet, dans le *Deutéronome*, chap. XXIII (v. 24) : *Quand tu entreras dans la vigne de ton prochain, tu pourras manger des raisins selon qu'il te plaira.* Donc la loi ancienne n'avait point suffisamment pourvu à la paix des hommes entre eux ».

La seconde objection fait remarquer qu' « une des causes principales de la ruine des cités et des royaumes est que les possessions de biens soient dévolues aux femmes, comme Aristote le dit au second livre des *Politiques* (ch. VI, n. 11 ; de S. Th., leç. 13). Or, cela fut introduit dans l'ancienne loi. Il est dit, en effet, dans le livre des *Nombres*, chap. XXVII (v. 8) : *Si un homme meurt sans avoir de fils, vous ferez passer son héritage à sa fille.* Donc la loi ne procurait pas comme il l'aurait fallu le salut du peuple ».

La troisième objection dit que « la société des hommes se conserve surtout par ce fait que les hommes en achetant et en vendant se passent les uns aux autres les choses dont ils ont

besoin, ainsi qu'il est dit au premier livre des *Politiques* (ch. III, n. 12; de S. Th., leç. 7). Or, la loi ruinait l'effet de toute vente. Elle ordonnait, en effet, que toute possession vendue retournerait au vendeur en l'année cinquantième, qui était celle du Jubilé, comme on le voit au *Lévitique*, chap. XXV. Donc la loi réglait mal l'état de ce peuple sur ce point ».

La quatrième objection remarque qu' « il est souverainement expédient aux besoins des hommes qu'ils soient disposés à se concéder des prêts les uns aux autres. D'autre part, cette disposition est enlevée du fait que les créanciers ne rendent point ce qu'on leur a prêté; auquel sens il est dit dans l'*Ecclésiastique*, chap. XXIX (v. 10) : *Beaucoup se refusent à prêter, non en raison de la méchanceté, mais parce qu'ils craignent de perdre leur argent.* Or, la loi recommandait cela. Premièrement, d'une façon expresse, dans le *Deutéronome,* chap. XV (v. 2) : *Celui à qui quelque chose est dû par son ami, ou son prochain, ou son frère, ne pourra point l'exiger; parce que c'est l'année de la rémission du Seigneur;* et dans l'*Exode*, chap. XXII (v. 15), il est dit que si le propriétaire est présent et qu'une bête prêtée meure, on n'est pas tenu à la rendre. En second lieu, parce que toute sûreté due au gage était enlevée. Il est dit, en effet, dans le *Deutéronome*, chap. XXIV (v. 10) : *Quand tu redemanderas à ton prochain un objet quelconque déjà prêté, tu n'entreras point dans sa maison pour prendre son gage;* et encore (v. 12 et suiv.) : *Tu ne coucheras point avec son gage; mais tout de suite tu le lui rendras.* Par où l'on voit que les prescriptions de la loi relatives aux prêts étaient insuffisantes ».

La cinquième objection déclare qu' « il y a un péril extrême à ne pas garder la foi du dépôt qui a été confié, et que, par suite, il faut veiller sur ce point avec une extrême prudence. Aussi bien est-il dit, dans le second livre des *Machabées*, chap. III (v. 15), que *les prêtres invoquaient du ciel Celui qui a fait la loi sur les dépôts, de conserver ces biens intacts à ceux qui les avaient déposés.* Or, dans les préceptes de l'ancienne loi, on ne veillait que très peu à ce qui regardait les dépôts. Il est dit, en effet, dans l'*Exode*, chap. XXII (v. 10 et suiv.), que dans la perte d'un dépôt, on s'en tient au serment de celui qui avait reçu ce

dépôt. Donc l'ordonnance de la loi n'était pas sur ce point ce qu'il aurait fallu ».

La sixième objection fait observer que « si l'ouvrier loue son travail, d'autres louent leur maison ou toute autre chose de ce genre. Or, il n'est point nécessaire que le prix de location soit payé tout de suite, quand on loue une maison. Donc il semble trop dur qu'il soit prescrit, dans le *Lévitique*, chap. XIX (v. 13) : *Le salaire du mercenaire ne restera pas chez toi jusqu'au lendemain* ».

La septième objection dit que « la nécessité des jugements étant chose qui peut se produire fréquemment, il faut que l'accès du juge soit rendu facile. C'est donc mal à propos que la loi ordonnait dans le *Deutéronome*, chap. XVII (v. 8 et suiv.), qu'on se rende en un même lieu pour y attendre le jugement de ses doutes ».

La huitième objection remarque qu' « il est possible que non seulement deux hommes, mais encore trois ou plusieurs s'entendent pour mentir. C'est donc mal à propos qu'il est dit, dans le *Deutéronome*, chap. XIX (v. 15) : *Que sur la parole de deux ou trois témoins la chose soit établie* ».

La neuvième objection déclare que « la peine doit être taxée selon la quantité de la faute, et c'est pour cela qu'il est dit, dans le *Deutéronome*, chap. XXV (v. 2) : *Le nombre de coups sera proportionné à la faute*. Or, la loi établit des peines inégales pour des fautes égales. C'est ainsi qu'il est dit, dans l'*Exode*, chap. XXII (v. 1), que le voleur restituera *cinq bœufs pour un bœuf, et quatre brebis pour une brebis*. Il est aussi des péchés peu graves, qui sont punis de peines extrêmes, comme nous voyons, dans les *Nombres*, chap. XV (v. 32 et suiv.), que fut lapidé un homme qui avait ramassé du bois le jour du sabbat. De même, le fils indocile, pour de légers délits, savoir parce qu'*il fréquentait les banquets et les festins*, était condamné à être lapidé, comme nous le voyons dans le *Deutéronome*, chap. XXI (v. 18 et suiv.). Donc c'est d'une façon improportionnée que les peines avaient été assignées dans l'ancienne loi ».

La dixième objection en appelle à « saint Augustin », qui « dit, au livre XXI de la *Cité de Dieu* (ch. XI) que *Cicéron marque huit*

genres de peines taxées par les lois : l'amende, les fers, les verges, le talion, la dégradation, l'exil, la mort, l'esclavage. De ces peines, quelques-unes se trouvent marquées dans la loi de Moïse. Tel le dommage ou l'amende; comme lorsque le voleur est condamné à rendre le quintuple ou le quadruple. Les fers; comme lorsqu'il est commandé, dans les *Nombres,* chap. xv (v. 34), de mettre dans une prison celui qui avait été pris. Les verges; selon qu'il est dit dans le *Deutéronome*, chap. xxv (v. 2) : *S'ils voient que celui qui a péché est digne des verges, ils le feront étendre par terre et battre devant eux.* La dégradation aussi était infligée à celui qui ne voulait point accepter la femme de son frère défunt; laquelle ôtait son soulier du pied et lui crachait au visage (*Deutéronome*, ch. xxv, v. 9). De même, pour la peine de mort, comme on le voit par le *Lévitique*, chap. xx (v. 9) : *Quiconque maudira son père ou sa mère sera puni de mort.* Et aussi pour la peine du talion, que la loi infligeait; car il est dit dans l'*Exode*, chap. xxi (v. 24) : *Œil pour œil; dent pour dent.* Il semble donc que la loi aurait dû aussi infliger les deux autres genres de peines, savoir : l'exil et l'esclavage ».

La onzième objection remarque qu' « on ne doit punir que les fautes. Or, les animaux sans raison sont incapables de faute ou de coulpe » au sens moral de ces mots. « C'est donc mal à propos que la loi leur inflgeait des peines, comme on le voit dans l'*Exode*, chap. xxi (v. 28 et suiv.) : *Si un bœuf cause la mort d'un homme ou d'une femme, ce bœuf sera lapidé.* De même, dans le *Lévitique*, chap. xx (v. 16), il est dit : *Si une femme s'approche d'une bête pour se prostituer à elle, tu tueras la femme et la bête.* Il est donc manifeste que ce qui regarde le commerce des hommes entre eux était mal disposé dans les prescriptions de l'ancienne loi ».

La douzième objection observe que « le Seigneur ordonne dans l'*Exode*, chap. xxi (v. 12), que l'homicide soit puni par la mort du coupable. Or, la mort d'un animal sans raison ne saurait être comparée à la mort d'un homme. Il s'ensuit que l'homicide ne saurait être réparé par la mort d'un animal. C'est donc mal à propos qu'il est ordonné dans le *Deutéronome*, chap. xxi (v. 1 et suiv.), que *si on trouve le cadavre d'un homme tué et qu'on*

ignore qui l'a frappé, les anciens de la ville la plus rapprochée, prendront une génisse qui n'aura pas encore été employée au travail et qui n'aura pas tiré au joug ; ils la conduiront vers la vallée, dans un lieu qui n'a reçu ni culture ni semence, et là ils lui briseront la nuque ».

L'argument *sed contra* oppose que « dans le Psaume CXLVII (v. 20), on rappelle comme un bienfait spécial du Seigneur qu'*Il n'a pas fait la même faveur à toutes les nations et qu'Il ne leur a point donné la connaissance de sa loi ni de ses préceptes* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par préciser une notion du peuple qu'il importe de noter avec soin. « Saint Augustin, dans le second livre de la *Cité de Dieu* (ch. XXI; cf. liv. XIX, ch. XXI) cite, comme ayant été donnée par Cicéron, cette définition : *le peuple est le groupement d'une multitude vivant ensemble sur un même droit et pour un même bien commun*. Par où l'on voit, déclare saint Thomas, que la raison de peuple entraîne que les rapports communs des hommes entre eux soient réglés par de justes préceptes de la loi. Or, il est une double sorte de rapports communs que les hommes peuvent avoir entre eux : les uns qui sont réglés par l'autorité des princes » ou de ceux qui commandent ; « les autres, qui se font par la volonté propre des personnes privées. Et parce que la volonté de chacun peut disposer ce qui est soumis à son pouvoir, de là vient que l'autorité des princes, auxquels sont soumis les hommes » eux-mêmes, « doit intervenir quand il s'agit de remplir l'office de juge à l'endroit des hommes ou aussi d'infliger les peines aux malfaiteurs. Pour ce qui est des choses que l'on possède, elles sont soumises à la puissance des personnes privées; et voilà pourquoi, au sujet de ces choses, elles peuvent communiquer entre elles, par mode d'achat, de vente, de don, ou de toute autre manière ».

Voilà donc la double manière générale dont les personnes qui appartiennent à une même cité ou à une même nation et forment un même peuple, peuvent communiquer entre elles : ou par l'entremise de l'autorité judiciaire; ou directement et par mode de rapports libres. — « Soit pour l'une soit pour l'autre de ces deux sortes de communications, la loi ancienne, déclare saint

Thomas, avait ordonné les choses comme il fallait. C'est ainsi qu'elle avait institué des juges; comme on le voit par le *Deutéronome*, ch. XVI (v. 18 et suiv.) : *Tu établiras des juges et des scribes dans toutes leurs villes, afin qu'ils jugent le peuple avec justice.* De même, elle avait réglé le véritable ordre du jugement; comme lorsqu'il est dit dans le *Deutéronome*, ch. I (v. 16 et suiv.) : *Jugez selon la justice; qu'il s'agisse d'un citoyen ou d'un étranger, il n'y aura point de distinction de personnes.* Elle supprima aussi les occasions des jugements injustes, en défendant aux juges d'accepter des présents; comme on le voit dans l'*Exode*, ch. XXIII (v. 8), et dans le *Deutéronome*, ch. XVI (v. 19). Pareillement, elle fixa le nombre des témoins, demandant qu'ils fussent deux ou trois; comme on le voit dans le *Deutéronome*, ch. XVII (v. 6), et ch. XIX (v. 15). Enfin, elle institua des peines déterminées pour les divers délits, comme il sera dit plus loin » (dans la réponse *ad 10um*).

La loi n'avait pas ordonné d'une manière moins parfaite ce qui avait trait à la libre communication des choses que l'on possède. « Au sujet de cette possession des choses, il est excellent, comme Aristote le dit, au second livre des *Politiques* (ch. II, n. 4, 5; de S. Th., leç. 4), que les possessions soient distinctes, et que l'usage soit en partie commun » ou déterminé par la loi, « et en partie laissé à la libre disposition de ceux qui possèdent. Or, c'est précisément ce que nous trouvons déterminé dans l'ancienne loi. — Car, d'abord, les possessions elles-mêmes étaient divisées entre les particuliers. Il est dit, en effet, dans le livre des *Nombres*, ch. XXXIII (v. 53 et suiv.) : *Je vous ai donné le pays en possession : vous le partagerez au sort entre vous.* Et parce que l'irrégularité des possessions entraîne la ruine de nombreuses cités, comme Aristote le dit au second livre des *Politiques* (ch. VI, n. 11; de S. Th., leç. 13), à cause de cela il fut apporté par la loi un triple remède au sujet des possessions. Le premier fut que la division se fît selon le nombre des hommes et proportionnée à ce nombre; aussi bien il était dit dans les *Nombres*, ch. XXXIII (v. 54) : *Vous donnerez un héritage plus grand à ceux qui sont en plus grand nombre, un héritage plus petit à ceux qui sont en plus petit nombre.* Un autre remède fut

que les possessions ne seraient point aliénées pour toujours, mais qu'au bout d'un certain temps elles feraient retour à leurs possesseurs, afin que les divers lots des possessions ne pussent arriver à se confondre. Un troisième remède, destiné aussi à enlever cette confusion, fut que les personnes les plus rapprochées du mourant lui succéderaient dans son héritage : en premier lieu, le fils; en second lieu, la fille; en troisième lieu, les frères; en quatrième lieu, les oncles; enfin, n'importe quel parent, *Nombres*, ch. XXVII (v. 8 et suiv.). Et pour maintenir la distinction des lots, la loi ordonna, en plus, que les femmes qui seraient héritières devraient épouser des hommes de leur tribu, comme on le voit dans les *Nombres*, ch. XXXVI ».

La première disposition de la loi, au sujet des choses possédées, fut donc de garantir la distinction des possessions. Mais « elle veilla aussi à ce que, pour une part, l'usage des choses possédées fût commun entre tous. — D'abord, quant à la garde de ces choses et à leur conservation. Dans le *Deutéronome*, en effet, il était ordonné, ch. XXII (v. 1 et suiv.) : *Si tu vois le bœuf ou la brebis de ton frère qui se soient perdus, tu ne t'en détourneras point, mais tu les ramèneras à ton frère;* et semblablement pour les autres choses. — Secondement, quant au fruit. Il était concédé, en effet, d'une façon commune et pour tous, qu'on pouvait licitement entrer dans la vigne d'un ami et manger de ses raisins, pourvu toutefois qu'on n'en prît pas avec soi en dehors. D'une manière spéciale, au sujet des pauvres, il était ordonné qu'on leur abandonnât les épis oubliés, les fruits et les grappes qui restaient; comme on le voit dans le *Lévitique*, ch. XIX (v. 9 et suiv.) et dans le *Deutéronome*, ch. XXIV (v. 19 et suiv.). On avait aussi en commun ce qui naissait la septième année, comme on le voit dans l'*Exode*, ch. XXIII (v. 11) et dans le *Lévitique*, ch. XXV » (v. 4 et suiv.).

« Enfin, la loi statua sur les communications que devaient faire ceux-là même qui possédaient les choses. L'une, purement gratuite; aussi bien est-il dit dans le *Deutéronome*, ch. XIV (v. 28 et suiv.) : *A la fin de chaque troisième année, tu mettras à part une autre dîme; alors viendront le lévite, l'étranger, l'orphelin et la veuve, et ils mangeront et ils se rassasieront.*

L'autre, à charge de compensation pour le service rendu; comme dans les ventes, les achats, les locations, les engagements, les prêts, et aussi les dépôts; et l'on trouve, au sujet de toutes ces choses, des ordonnances précises dans la loi », comme nous l'allons voir aux réponses 3, 4, 5 et 6.

Après cet exposé lumineux, saint Thomas conclut : « Il ressort de tout cela que la loi ancienne avait ordonné selon qu'il convenait les rapports des citoyens entre eux parmi le peuple juif ».

L'*ad primum* fait observer que « selon le mot de l'Apôtre, dans son épître *aux Romains*, ch. XIII (v. 8), *celui qui aime son prochain a accompli la loi*; en ce sens que tous les préceptes de la loi, surtout ceux qui sont ordonnés au prochain, paraissent avoir pour but de faire que les hommes s'aiment entre eux. Or, c'est un effet de l'amour, que les hommes se communiquent entre eux leurs biens respectifs; car, ainsi qu'il est dit dans la première épître de saint Jean, ch. III (v. 17), *celui qui voyant son frère dans le besoin, ferme sur lui ses entrailles, comment la charité de Dieu demeurerait-elle en lui?* Aussi bien, la loi voulait-elle amener les hommes à se communiquer facilement, les uns aux autres, les biens qu'ils possédaient; et c'est ainsi que l'Apôtre, dans sa première épître à *Timothée*, ch. VI (v. 18), recommande aux riches de *donner facilement et de communiquer ce qu'ils possèdent*. Or, celui-là n'est guère porté à communiquer ce qu'il a, qui ne supporte point que le prochain prenne quelque chose, en petite quantité, de ce qui est à lui, sans que lui-même en éprouve quelque dommage. Et voilà pourquoi la loi ordonna qu'il fût permis à celui qui entrerait dans la vigne du prochain d'y manger des raisins; mais non d'en emporter en dehors, afin de prévenir toute occasion de grave dommage, d'où la paix pourrait être troublée, car la paix ne saurait être troublée, entre des hommes raisonnables, du fait qu'on prend ainsi peu de chose; mais plutôt l'amitié s'en trouve fortifiée, et les hommes s'accoutument à se communiquer facilement ce qu'ils peuvent avoir ».

L'*ad secundum* répond que « la loi ne statuait que les femmes succéderaient aux biens paternels que s'il n'était point d'enfants mâles. Et alors il était nécessaire que la succession fût

concédée aux femmes, pour la consolation du père à qui il eût été trop dur de voir son héritage passer totalement aux étrangers. Toutefois, même alors, la loi pourvoyait aux inconvénients, en ordonnant que les femmes qui succéderaient à l'héritage paternel devraient épouser des hommes de leur tribu, afin que les lots des diverses tribus ne vinssent pas à se confondre, comme on le voit au dernier chapitre du livre des *Nombres* ».

L'*ad tertium* mérite spécialement d'être noté. Saint Thomas y déclare qu' « au témoignage d'Aristote, dans le second livre des *Politiques* (ch. IV, n. 4; de S. Th., leç. 8), la bonne ordonnance des possessions est du plus grand secours pour la conservation de la cité ou de la nation. Aussi bien, comme Aristote le dit lui-même, dans certaines cités, parmi les Gentils, il avait été ordonné que *nul ne pourrait vendre ce qu'il possède, sinon dans le cas d'un grave dommage*. C'est qu'en effet, si les biens sont vendus indistinctement, il pourra arriver que toutes les possessions viendront entre les mains d'un petit nombre; et il s'ensuivra que la cité ou la région se verra nécessairement privée d'habitants. Aussi bien, la loi ancienne, pour écarter un péril de cette sorte, avait ordonné les choses en telle manière qu'il était pourvu aux nécessités des hommes, en concédant qu'on pût vendre ce qu'on possédait jusqu'à un temps déterminé, et que tout péril était écarté, en ordonnant qu'au bout d'un certain temps la possession vendue retournerait au vendeur. La raison de cette détermination spéciale était pour éviter que fussent confondus les territoires échus par le sort aux diverses tribus et afin que la distinction faite au commencement demeurât toujours. Toutefois, parce que les maisons des villes n'étaient point sujettes à cette distinction faite par le sort, il était permis qu'on pût les vendre d'une vente définitive, comme tous les biens meubles. C'est qu'en effet le nombre des maisons dans les cités n'avait pas été déterminé comme l'avait été celui des possessions » terriennes « auxquelles il n'était point permis d'ajouter », pour ne pas compromettre la distinction des tribus, essentielle, dans les desseins de Dieu, en vue du Messie à venir, « tandis qu'il était permis d'ajouter aux maisons de la cité. S'il s'agissait, au contraire, des maisons qui n'étaient point dans une ville,

mais dans la campagne, non renfermées entre des remparts, elles ne pouvaient pas être vendues à tout jamais; parce que ces sortes de maisons ne se construisent qu'en vue de la culture ou de la garde des propriétés. Et c'est pour cela qu'à très bon droit la loi établit des règles identiques pour les propriétés et pour ces maisons ». — On aura remarqué que cette législation spéciale du retour des propriétés à leurs premiers propriétaires au bout d'un certain temps était motivée par l'état spécial du peuple lui-même dont toute la raison d'être était le Messie devant naître du milieu de ce peuple.

L'*ad quartum* répond au sujet des prêts. « Comme il a été dit, rappelle saint Thomas, la loi se proposait d'amener les hommes, par ses préceptes, à se prêter, avec facilité, mutuellement secours dans leurs nécessités; car rien n'est plus de nature à fomenter les sentiments d'amitié parmi les hommes. Et cette facilité, la loi ne voulut pas seulement la favoriser dans les choses qui sont données gratuitement et d'une façon absolue; elle voulut aussi la promouvoir dans les choses qui sont concédées par mode de prêt; c'est qu'en effet cette sorte de subvention est plus fréquente et nécessaire à l'égard d'un plus grand nombre. Or, ce fut de multiple manière que la loi institua cette facilité de subvention. — D'abord, elle recommanda qu'en effet on se montrât facile à prêter au prochain, sans se laisser arrêter par l'approche de l'année de rémission, comme on le voit dans le *Deutéronome*, ch. XV (v. 7 et suiv.). — En second lieu, elle ordonna qu'on ne chargeât point celui à qui l'on prêtait, soit par l'usure, soit en acceptant comme gages des choses absolument nécessaires à la vie; et si on les avait acceptées, il fallait les rendre tout de suite. Il est dit, en effet, dans le *Deutéronome*, ch. XXIII (v. 19) : *Tu ne prêteras point à ton frère, à charge d'usure;* et ch. XXIV (v. 6) : *Tu ne prendras pas en gage les deux meules, ni la meule de dessus : ce serait prendre en gage la vie même;* et, dans l'*Exode*, ch. XXII (v. 26) : *Si tu prends en gage le manteau du prochain, tu le lui rendras avant le coucher du soleil.* — Troisièmement, elle ordonna qu'on n'exigeât point d'une façon odieuse, le retour de la chose prêtée. C'est pour cela qu'il est dit dans l'*Exode*, ch. XXII (v. 25) : *Si tu prêtes de*

l'argent à quelqu'un de mon peuple, au pauvre qui vit avec toi, tu ne le presseras point comme un exacteur. C'est pour cela qu'il est ordonné dans le *Deutéronome*, ch. XXIV (v. 10 et suiv.) : *Si tu prêtes à ton prochain un objet quelconque, tu n'entreras pas dans sa maison pour prendre son gage ; tu attendras dehors, et lui-même te portera ce qu'il aura :* soit parce que la maison est pour chacun son lieu de retraite le plus sûr, et que par suite il est très pénible à quelqu'un de voir envahir sa maison ; soit aussi parce que la loi ne concède pas au créancier de prendre comme gage telle chose qu'il lui plaira, mais plutôt au débiteur de donner ce dont il aura moins besoin. — Quatrièmement, la loi ordonna que lors de la septième année », qui était l'année sabbatique, « toutes les dettes seraient remises d'une façon absolue. Il était probable, en effet, que ceux qui pourraient rendre commodément, le feraient avant cette date, et qu'ils ne frauderaient point celui qui leur avait prêté d'une façon gratuite. Et s'ils étaient dans l'impossibilité absolue de rendre, la raison était la même de leur remettre leur dette par amour, que de prêter de nouveau à d'autres dans le besoin. — Au sujet des animaux prêtés, la loi ordonnait (dans l'*Exode*, ch. XXII, v. 14 et suiv.), que si la négligence de celui à qui on les avait prêtés était cause, en l'absence du maître, de la mort ou d'un état péjoratif de l'animal, il était tenu de rendre l'équivalent. Mais si la mort ou l'état péjoratif se produisaient en présence du maître et alors que lui-même veillait sur l'animal, il n'y avait plus lieu à restituer, surtout si l'animal était loué à prix d'argent ; car il aurait pu aussi bien mourir chez le propriétaire ; et, par suite, s'il avait, dans ce cas, reçu l'équivalent de l'animal, son prêt lui aurait rapporté et il n'eût pas été gratuit. Et ceci devait être observé, surtout quand les animaux étaient loués à prix déterminé ; car, dans ce cas, le propriétaire avait une somme fixe pour l'usage de l'animal, de telle sorte qu'il n'y avait plus lieu à restitution de l'animal, à moins qu'il n'eût péri par la faute de celui qui aurait dû veiller sur lui. Si, au contraire, l'animal n'était point prêté à prix convenu, il aurait pu y avoir une certaine justice à ce qu'on restitue du moins le prix dont aurait pu être payé l'usage de l'animal mort ou réduit à l'impuissance ». — On

aura remarqué le caractère particulièrement humain de cette législation relative au prêt dans l'ancienne loi. Il serait à souhaiter que même sous la loi nouvelle des chrétiens en trop grand nombre n'eussent point à rougir en comparant leur conduite à ce que prescrivait la lettre même de la loi ancienne.

L'*ad quintum* dit qu' « il y a cette différence, entre le prêt et le dépôt, que le prêt vise l'utilité de celui à qui l'on prête, tandis que le dépôt est pour l'utilité de celui qui le confie. Et de là vient que, dans l'ancienne loi, on était quelquefois plus obligé à rendre l'objet du prêt qu'à restituer le dépôt (cf. *Exode*, ch. XXII, v. 10-15). C'est qu'en effet, le dépôt pouvait se perdre d'une double manière. D'abord, en vertu d'événements qu'on ne pouvait éviter : soit qu'ils fussent naturels, comme la mort ou la débilitation de l'animal reçu en dépôt; soit qu'ils provinssent d'une cause extrinsèque, comme si l'animal reçu en dépôt était pris par les ennemis ou dévoré par quelque bête farouche : auquel cas cependant on était tenu de rapporter au maître ce qui pouvait rester de l'animal ainsi mis à mort. D'une autre manière, le dépôt pouvait se perdre en vertu d'une cause qu'on pouvait éviter, telle que le vol, par exemple. Et, dans ce cas, en raison de la négligence du gardien, il y avait obligation de rendre. Au contraire, celui à qui un animal avait été prêté, était tenu de le rendre, si simplement l'animal avait été rendu impuissant ou s'il était mort en son absence, ainsi qu'il a été dit (*ad 4um*). Une moindre négligence était requise pour lui que pour le dépositaire, qui n'était tenu de rendre que dans le cas du vol ».

L'*ad sextum* formule une réponse dont nous ne saurions trop admirer la sagesse et le caractère si profondément humain. « Les mercenaires, dit saint Thomas, qui louent leur travail, sont pauvres et trouvent, dans ce travail, leur pain de chaque jour. C'est pour cela que la loi ordonna, pleine de prévenance, que leur salaire leur fût payé tout de suite, afin qu'ils ne restassent pas dans le besoin. Ceux, au contraire, qui louent d'autres choses, ont coutume d'être riches; et, par suite, ils n'ont pas un égal besoin du prix de la location pour leur vie de chaque jour. Il n'y a donc pas similitude de part et d'autre ».

L'*ad septimum* explique que « les juges sont constitués parmi

les hommes à cette fin qu'ils déterminent ce qui au point de vue de la justice peut être ambigu parmi les hommes. Or, c'est d'une double manière qu'une chose peut être ambiguë. D'abord, pour les simples. Et c'est pour remédier à ce doute qu'il était ordonné, dans le *Deutéronome*, ch. XVI (v. 18), que des juges et des scribes fussent établis parmi les tribus pour juger le peuple avec justice. Le doute peut se produire aussi même chez les habiles. Ce fut pour remédier à cette sorte de doute, que la loi ordonna que tous recourraient au lieu principal choisi par Dieu, où se trouveraient tout ensemble et le souverain Prêtre qui déterminerait les doutes relatifs aux cérémonies du culte divin, et le Juge suprême du peuple, qui déterminerait ce qui avait trait aux jugements humains; comme, du reste », ajoute saint Thomas, « nous voyons, même aujourd'hui, par voie d'appel ou de consultation, les causes en litige portées des juges inférieurs aux supérieurs. Et voilà pourquoi, il était dit dans le *Deutéronome*, ch. XVII (v. 8 et suiv.) : *Si une affaire te paraît ambiguë et qu'il se produise un désaccord parmi tes juges, tu monteras au lieu que le Seigneur aura choisi, et tu iras trouver les prêtres enfants de Lévi et le Juge en fonction à ce moment.* — D'autre part », remarque saint Thomas, « ces sortes de differends au sujet des jugements rendus n'arrivaient que rarement; et, par suite, le peuple ne trouvait pas, dans l'obligation de recourir au pouvoir suprême, une charge trop onéreuse », comme le supposait l'objection. — Cette réponse nous montre, dans l'ancien peuple, déjà comme les premiers linéaments de cet admirable pouvoir suprême qui devait exister, dans l'Église, pour trancher, en dernier ressort, et d'une manière infaillible, en ce qui est des questions doctrinales, au nom de Dieu Lui-même, toutes les controverses soulevées parmi le peuple chrétien.

L'*ad octavum* répond que « dans les affaires humaines, il n'est point possible d'avoir », d'une façon générale, « des preuves démonstratives et infaillibles, mais il suffit d'une probabilité de conjecture, sur laquelle reposent les persuasions qu'engendrent les plaidoiries des avocats. Aussi bien, quoiqu'il soit toujours possible que deux et même trois témoins s'entendent pour mentir,

cependant il n'est pas facile ni probable qu'ils s'entendent en effet; et voilà pourquoi leur témoignage est tenu pour vrai, surtout s'ils ne varient point dans leur déposition et que par ailleurs ils ne soient pas suspects. Au surplus, pour assurer que les témoins ne trahissent point facilement la vérité, la loi avait institué qu'ils fussent examinés avec le plus grand soin et que, s'il s'en trouvait qui eussent menti, ils fussent punis sévèrement, comme on le voit dans le *Deutéronome*, ch. XIX (v. 16 et suiv.) ». — Saint Thomas ajoute qu' « il y eut aussi une raison de déterminer ce nombre, pour signifier la vérité indéfectible des Personnes divines, qui, tantôt sont énumérées par le nombre deux, parce que l'Esprit-Saint, est le lien des deux autres, et tantôt par le nombre trois. C'est ce que saint Augustin dit, au sujet de ce verset de saint Jean, ch. VIII (v. 17) : *Dans votre loi il est écrit que le témoignage de deux hommes est vrai* »; et tout de suite après, dans ce texte, Notre-Seigneur Jésus-Christ en appelle au témoignage que son Père et Lui rendent ensemble.

L'*ad nonum* fait observer que « ce n'est pas seulement pour la gravité de la faute, mais aussi en raison d'autres causes, que l'on inflige des peines graves. — C'est d'abord en raison de la quantité du péché ; parce que, toutes choses égales d'ailleurs, si le péché est plus grand, il doit avoir une peine plus grave. — Secondement, en raison de l'habitude de pécher; car les hommes ne s'abstiennent des péchés d'habitude que s'ils redoutent des peines graves. — Troisièmement, en raison de la concupiscence ou du plaisir qu'on trouve dans le péché; parce que, ici encore, les hommes ne sont détournés du mal que si de graves peines les menacent. — Quatrièmement, en raison de la facilité qu'on a de commettre le péché et de le tenir caché ; aussi bien, quand ces sortes de péchés deviennent publics, ils doivent être frappés de peines plus grandes, afin que les autres hommes en conçoivent une crainte salutaire. — Et même, pour ce qui est de la quantité du péché, au sujet d'un seul et même fait, il y a un triple degré dont il faut tenir compte. — Le premier est la raison d'involontaire dans le péché commis. Si, en effet, il est entièrement involontaire, il est totalement excusé à l'endroit de la peine ; aussi bien était-il dit dans le *Deutéronome*, ch. XII (v. 23 et suiv.),

qu'une jeune fille à qui l'on a fait violence dans un champ *n'est point digne de mort, parce qu'elle aura crié et nul n'aura été là pour la délivrer*. Si le péché est en partie involontaire, mais a été commis cependant par faiblesse, comme si quelqu'un pèche mû par la passion, dans ce cas le péché est moindre ; et la peine, en stricte justice, doit être diminuée aussi ; à moins peut-être que la raison du bien commun n'oblige à l'aggraver, afin que les hommes soient détournés de ces sortes de péchés, ainsi qu'il a été dit. — Le second degré est quand on pèche par ignorance. Dans ce cas, le pécheur était tenu pour coupable d'une certaine manière, parce qu'il avait négligé de s'instruire. Toutefois, il n'était point puni par les juges, mais il expiait son péché par des sacrifices. Et c'est pour cela qu'il est dit, dans le *Lévitique*, ch. IV : *Lorsqu'un homme aura péché par erreur*, etc. Mais ceci ne doit s'entendre que de l'ignorance du fait, non de l'ignorance du précepte divin, que tous étaient tenus de connaître. — Un troisième degré était quand le péché provenait de l'orgueil, c'est-à-dire d'un libre choix et de la pure malice. Dans ce cas, il était puni selon la grandeur du délit (cf. *Deutéronome*, ch. XXV, v. 2). — Enfin, un quatrième degré était quand le péché supposait la perfidie et l'opiniâtreté. Dans ce cas, le pécheur devait absolument être mis à mort, comme rebelle et destructeur de l'ordre de la loi » (cf. *Nombres*, ch. XV, v. 30 et suiv.).

Après ces explications générales, saint Thomas vient aux points particuliers que signalait l'objection. « Nous dirons donc, ajoute-t-il, que dans la peine du vol, la loi considérait ce qui pouvait arriver d'une manière fréquente. Aussi bien, pour le vol des autres choses que l'on pouvait facilement tenir à l'abri des voleurs, celui qui volait ne rendait que le double. Les brebis, au contraire, ne peuvent point facilement être gardées contre l'action des voleurs, parce qu'elles paissent dans les champs; et de là venait que fréquemment elles étaient soustraites par le vol. Ce fut la raison pour laquelle la loi fixa une peine plus grande; savoir, que pour une brebis volée, on en rendrait quatre. Les bœufs sont encore plus difficiles à garder; car ils sont dans les champs et ne paissent point autant réunis ensemble que le font les brebis. C'est aussi pour cela qu'une peine encore plus grande

fut établie à leur sujet; si bien que pour un bœuf dérobé on devoit en rendre cinq. Toutefois, cette peine ne s'appliquait point dans toute sa rigueur, si le même animal qui avait été pris était trouvé vivant chez le voleur. Il suffisait alors qu'on restituât le double, comme pour les autres vols; car on pouvait supposer que le coupable se proposait de restituer l'animal, dès là qu'il l'avait conservé vivant. On peut dire aussi », ajoute saint Thomas, « en se référant à la glose, que *le bœuf est utile à cinq fins différentes : on l'immolait dans les sacrifices, il laboure, on se nourrit de ses chairs, la vache donne du lait, son cuir sert aussi à divers usages;* et voilà pourquoi on devait rendre cinq bœufs au lieu d'un. La brebis, elle, a quatre sortes d'utilités : *on l'immolait, elle se mange, elle donne du lait et elle fournit de la laine.* — Quant au fils contumace », dont parlait l'objection, « s'il était mis à mort, ce n'était point parce qu'il mangeait et qu'il buvait, mais à cause de sa méchanceté et de sa rébellion ; laquelle était toujours punie de mort, ainsi qu'il a été dit. — De même, celui qui ramassait du bois le jour du sabbat, fut lapidé comme violateur de la loi, qui prescrivait d'observer le sabbat pour commémorer la foi à la création du monde dans le temps, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 100, art. 5). C'est donc comme infidèle qu'il fut mis à mort ».

L'*ad decimum* répond à l'objection formulée au sujet des peines édictées par l'ancienne loi. « S'il s'agit de la peine de mort, la loi ancienne l'infligeait pour les crimes particulièrement graves, tels que les péchés contre Dieu, l'homicide, le vol des hommes, l'irrévérence à l'endroit des parents, l'adultère et l'inceste. La peine du dommage » ou de l'amende « fut portée contre les autres vols ordinaires. La peine du talion, contre les coups et les mutilations; et aussi contre le faux témoignage. Pour les autres fautes moindres, la peine était la flagellation ou la dégradation. — Même la peine de l'esclavage se trouve portée dans l'ancienne loi, au sujet de deux cas déterminés. D'abord, quand, à la fin de la septième année de la rémission, celui qui était esclave ne voulait point user du bienfait de la loi et se retirer libre. La loi, en effet, lui infligeait comme peine l'esclavage à perpétuité. Le second cas était lorsque celui qui avait commis un vol n'avait pas le

moyen de restituer ; ainsi qu'on le voit dans l'*Exode*, ch. XXII (v. 3). — Pour la peine de l'exil, la loi ne l'infligeait pas d'une manière universelle » ou en chassant totalement hors du peuple choisi. « La raison est que Dieu n'était servi et honoré que dans le seul peuple juif, tous les autres peuples vivant dans l'idolâtrie. Si donc quelqu'un eût été exclu universellement du peuple de Dieu, c'eût été le vouer en quelque sorte à l'idolâtrie. Aussi bien nous lisons, dans le premier livre des *Rois*, ch. XXVI (v. 19), que David dit à Saül : *Maudits soient ceux qui me rejettent aujourd'hui pour que je n'habite plus dans l'héritage du Seigneur et qui me disent : va servir des dieux étrangers.* Toutefois, il était une sorte d'exil partiel. Il est dit, en effet, dans le *Deutéronome*, ch. XIX (cf. *Nombres*, XXXV), de celui qui avait frappé son prochain sans le savoir et qui pouvait prouver n'avoir jamais eu de haine contre lui, qu'il devait se retirer dans l'une des villes de refuge, et y demeurer jusqu'à la mort du Grand-Prêtre. Alors il lui était permis de revenir dans sa maison ; parce que dans la perte universelle que faisait le peuple, les haines particulières devaient s'apaiser, en telle sorte que les proches parents des défunts étaient moins portés à tuer le meurtrier » pour venger la mort de leur parent.

L'*ad undecimum* fait observer que « la loi prescrivait de mettre à mort les animaux, non point en raison de leur faute à eux, mais pour punir les maîtres qui ne gardaient pas d'une manière suffisante pour empêcher ces animaux de faire de tels dégâts. Aussi bien le maître du bœuf était puni d'une peine plus forte, quand le bœuf était connu comme frappant de la corne depuis quelque temps, que si la mort était causée par un bœuf qui frappait de la corne pour la première fois. — On peut dire aussi, ajoute saint Thomas, que ces animaux étaient mis à mort en haine du péché et pour que les hommes en continuant de les voir ne fussent point saisis d'horreur. »

L'*ad duodecimum* dit que « la raison littérale de cette prescription », dont l'objection parlait, « fut, d'après Rabbi Moïse (*Le Docteur des Perplexes*, IIIe partie, ch. XL), que très souvent l'auteur d'un meurtre appartient à quelque cité voisine. Aussi bien la mise à mort de la génisse avait pour but de rechercher le cou-

pable. Trois choses y contribuaient. D'abord, il fallait que les anciens de la cité jurassent qu'ils n'avaient rien négligé pour garder les routes. De plus, celui dont la génisse était mise à mort était damnifié en cela; et il avait tout intérêt à faire connaître auparavant le meurtrier; car alors la génisse était conservée. Enfin, le lieu où l'on tuait la génisse demeurait inculte. Aussi bien, pour éviter cet autre dommage, les hommes de la cité devaient être portés à manifester le coupable, s'ils le connaissaient; et il était difficile qu'ils ne vinssent pas à se trahir par quelque parole ou par quelque signe. — On peut dire aussi que cette pratique était un moyen d'inspirer la terreur et de détourner du crime d'homicide. La mise à mort de la génisse, qui est un animal utile et plein de force, surtout avant qu'elle ait travaillé sous le joug, signifiait que quiconque commettait un homicide, quelque utile et fort qu'il pût être, devait mourir; et mourir d'une mort cruelle, ce que signifiait le fait qu'on brisait la nuque de la génisse; rejeté loin du commerce des hommes, comme un être vil et abject, ce qui était signifié par le fait que la génisse était mise à mort dans un lieu sauvage et inculte où on l'abandonnait pour qu'elle y tombe en pourriture. — D'une façon mystique, la génisse prise du troupeau symbolise la chair du Christ; laquelle n'a point porté le joug, pare qu'elle n'a pas commis de péché; ni non plus déchiré la terre en tirant la charrue, car jamais il n'y eut en elle la tache de la révolte. Le fait que la génisse était mise à mort dans une vallée inculte signifiait l'abjection de la mort du Christ; mort qui purifie de tous les péchés et qui convainc le démon comme véritable homicide. »

Les préceptes judiciaires de l'ancienne loi, ordonnés à régler les rapports des citoyens entre eux, n'ont pas été moins justifiés aux yeux de la raison que les préceptes relatifs à l'organisation ou à l'exercice du pouvoir. — Il nous faut examiner maintenant les préceptes judiciaires portant sur les rapports du peuple de Dieu avec les étrangers. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si les préceptes judiciaires étaient bien ordonnés relativement aux étrangers?

Six objections veulent prouver que « les préceptes judiciaires n'étaient pas bien ordonnés relativement aux étrangers ». — La première arguë de ce que « saint Pierre dit, dans le livre des *Actes*, ch. x (v. 34 et suiv.) : *En vérité, je reconnais que Dieu ne fait point acception de personnes, mais qu'en toute nation celui qui le craint et pratique la justice lui est agréable.* Or, ceux qui sont agréables à Dieu ne doivent point être exclus de l'Église » ou de l'assemblée du peuple « de Dieu. C'est donc injustement qu'il est ordonné, dans le *Deutéronome*, ch. XXIII (v. 3), que *les Ammonites et les Moabites, même après la dixième génération ne seront pas admis dans l'assemblée du peuple du Seigneur, à tout jamais;* puisqu'au contraire il est mandé, là-même, au sujet d'autres nations (v. 7) : *Tu n'auras point en abomination l'Édomite, parce qu'il est ton frère; ni l'Égyptien, parce que tu as été étranger dans son pays* ». — La seconde objection déclare que « ce qui n'est pas en notre pouvoir ne saurait être puni justement. Or, qu'un homme soit eunuque, ou qu'il soit né d'une union illicite, cela ne dépend pas de lui. Donc c'est insjustement qu'il est ordonné, dans le *Deutéronome*, ch. XXIII (v. 1 et suiv.), que *l'eunuque et celui qui sera né d'une union illicite ne seront pas admis dans l'assemblée du Seigneur* ». — La troisième objection remarque que « la loi ancienne avait miséricordieusement ordonné qu'on ne molestât point les étrangers. Il est dit, en effet, dans l'*Exode*, ch. XXII (v. 21) : *Tu ne contristeras point l'étranger et tu ne le molesteras point : car vous-mêmes avez été étrangers dans le pays d'Égypte :* et, au chapitre XXIII (v. 9) : *Tu ne molesteras point le voyageur : vous savez, en effet, ce que ressent l'étranger, ayant été vous-mêmes étrangers dans la terre d'Égypte.* Or, c'est molester quelqu'un que de le grever d'usures. C'est donc injustement que la loi

permettait, dans le *Deutéronome*, ch. XXIII (v. 19 et suiv.) qu'on prêtât aux étrangers avec usure ». — La quatrième objection observe que « les hommes nous touchent de plus près que les arbres. Or, plus quelqu'un nous tient de près, plus nous lui devons l'affection et l'effet de cette affection; selon cette parole de l'*Ecclésiastique : Tout être vivant aime son semblable; et, pareillement, l'homme aime son prochain.* C'est donc mal à propos que le Seigneur ordonnait, dans le *Deutéronome*, ch. XX (v. 13 et suiv.), que tous les hommes des cités ennemies faits prisonniers fussent mis à mort, mais qu'on n'arrachât point les arbres fruitiers ». — La cinquième objection dit que « dans l'ordre de la vertu, le bien commun doit être préféré par tous au bien privé. Or, dans la guerre que l'on engage contre les ennemis, c'est le bien commun qui est cherché. Donc il était mal ordonné, dans le *Deutéronome,* ch. XX (v. 5 et suiv.), qu'au moment d'engager le combat, quelques-uns furent renvoyés dans leurs maisons, comme ceux qui avaient bâti une maison neuve, ou qui avaient planté une vigne, ou qui venaient de se marier ». — La sixième objection déclare que « nul ne doit recueillir des avantages d'une faute commise. Or, que l'homme soit peureux et d'un cœur lâche, c'est chose coupable; car c'est contraire à la vertu de force. Donc ceux-là n'auraient pas dû être exempts du combat, qui étaient peureux et lâches de cœur » (*Deutéronome*, ch. XX, v. 8).

L'argument *sed contra* en appelle simplement à ce que « la Sagesse divine dit au livre des *Proverbes*, ch. VIII (v. 8) : *Toutes les paroles de ma bouche sont justes*; *il n'y a en elles rien de faux ni de tortueux* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « les hommes », faisant partie d'une cité ou d'une nation, « peuvent avoir, avec les étrangers, deux sortes de rapports : les uns pacifiques, et les autres hostiles. Or, soit pour les uns soit pour les autres, la loi contenait des préceptes qui étaient faits pour les ordonner excellemment. — C'est, en effet, d'une triple manière que l'occasion se présentait aux Juifs de traiter pacifiquement avec les étrangers. D'abord, quand les étrangers étaient de passage dans leur pays, à titre de voyageurs. Ensuite, quand ils venaient y habiter,

à titre d'étrangers. Soit pour les uns soit pour les autres, la loi marquait des préceptes de miséricorde. Il est dit, en effet, dans l'*Exode*, ch. XXII : *Tu ne contristeras point l'étranger*; et, ch. XXIII : *Tu ne molesteras point le voyageur*. Une troisième occasion était quand certains étrangers demandaient à être incorporés au peuple juif et à pratiquer ses rites. Dans ce cas, il y avait un certain ordre à garder. Ils n'étaient pas, en effet, reçus tout de suite comme citoyens; ce qui se pratiquait aussi chez certains peuples parmi les Gentils, où il était déterminé qu'on ne recevrait comme citoyens que ceux dont l'aïeul ou le bisaïeul avaient déjà vécu dans la cité, ainsi que le marque Aristote, au livre de ses *Politiques* (ch. I, n. 9; S. Th., leç. I). Et cela, parce que si tout de suite les étrangers qui arrivent étaient admis à traiter les affaires de la nation, bien des périls pourraient en résulter; car n'ayant pas encore un amour bien affermi à l'endroit du bien commun, ils commettraient des attentats contre le peuple. C'est pour cela que la loi prescrivit, au sujet de quelques nations ayant avec les Juifs une certaine affinité, comme les Égyptiens parmi lesquels ils étaient nés et au milieu desquels ils avaient été élevés, et les Iduméens, descendants d'Esaü, frère de Jacob, qu'ils pourraient être incorporés au peuple, à leur troisième génération. D'autres, comme les Ammonites et les Moabibites, qui s'étaient montrés pour eux sans entrailles, ne devaient jamais être incorporés au peuple. Quant aux Amalécites, qui s'étaient montrés particulièrement hostiles, et qui n'avaient avec les Juifs aucune parenté, on devait les tenir à tout jamais comme ennemis. Il est dit, en effet, dans l'*Exode*, ch. XVII (v. 16) : *Il y aura guerre entre le Seigneur et Amalec, de génération en génération* ». — On aura remarqué la souveraine sagesse de ces prescriptions de la loi relatives à l'incorporation des étrangers; et la raison que saint Thomas a donnée de ces prescriptions n'est pas moins digne de remarque. Les faits contemporains sont là pour démontrer qu'une des fautes les plus lourdes et les plus grosses de conséquences désastreuses, pour un peuple, est de s'incorporer à la légère des éléments étrangers qui demeurent toujours inassimilables.

« La loi ancienne n'avait pas moins bien ordonné ce qui

regardait les rapports hostiles du peuple juif avec les étrangers. — Car, d'abord, elle avait prescrit que l'on n'entreprenne jamais une guerre qui ne serait point juste ; c'est ainsi qu'il est dit, dans le *Deutéronome*, ch. xx (v. 10), qu'avant d'engager les hostilités contre une cité on devra lui offrir la paix. — En second lieu, elle ordonnait de poursuivre avec courage la guerre commencée, mettant en Dieu toute leur confiance. Et pour mieux atteindre cette fin, il était prescrit qu'au moment d'engager le combat, le prêtre encouragerait les combattants et leur promettrait le secours de Dieu. — En troisième lieu, elle prescrivait d'écarter tout ce qui serait un obstacle dans le combat, renvoyant dans leurs foyers ceux qui auraient pu constituer un tel obstacle. — Enfin, il était ordonné qu'on usât modérément de la victoire, épargnant les femmes et les enfants, et même évitant de couper les arbres fruitiers de la région ».

L'*ad primum* déclare qu'« il n'était aucune nation dont les hommes fussent exclus par la loi du culte de Dieu et de ce qui touche au salut de l'âme. Il est dit, en effet, dans l'*Exode*, ch. xii (v. 48) : *Si quelque étranger séjournant chez vous veut faire la Pâque du Seigneur, tout mâle de sa maison devra d'abord être circoncis, et alors il s'approchera pour la faire, et il sera comme l'indigène du pays.* Mais, pour les choses temporelles, en ce qui était de faire partie du peuple, tous n'y étaient pas immédiatement admis, selon que nous en avons déjà dit la raison; quelques-uns n'y étaient admis qu'à la troisième génération, c'étaient les Égyptiens et les Iduméens; et d'autres en étaient exclus à tout jamais, en haine d'une ancienne faute commise, comme les Moabites, les Ammonites et les Amalécites. De même, en effet, qu'un homme est puni pour tel péché qu'il a commis, afin que les autres, voyant le châtiment, soient saisis de crainte et détournés du péché; de même aussi une nation ou une cité peuvent être punies en raison de quelque péché, afin que les autres s'abstiennent de commettre un péché semblable. — Toutefois, ajoute saint Thomas, tel ou tel pouvait, par dispense, être incorporé au peuple juif, en raison de quelque acte de vertu; c'est ainsi qu'il est dit, dans le livre de *Judith*, ch. xiv (v. 6), que *le chef des fils d'Ammon, Achior, fut incorporé au peuple*

d'Israël, ainsi que tous ses descendants. — De même, pour Ruth, la Moabite, qui était une *femme vertueuse* (*Ruth*, ch. III, v. 11); bien qu'on puisse dire que la défense d'incorporation au peuple s'étendait aux hommes, et non aux femmes, auxquelles n'appartiennent pas, d'une façon pure et simple, les droits du citoyen ».

L'*ad secundum* fait observer que « d'après Aristote, au troisième livre des *Politiques* (ch. III, n. 2; de S. Th., leç. 4), quelqu'un peut être dit citoyen d'une cité d'une double manière : d'une façon pure et simple; ou seulement à un certain titre. D'une façon pure et simple est citoyen d'une cité celui qui peut accomplir les actes du citoyen; comme d'émettre un conseil ou de porter un jugement parmi le peuple. On dira citoyen d'une certaine manière, quiconque habite la cité, même les personnes du menu peuple, et les enfants, et les vieillards, qui cependant ne sont point aptes à exercer un pouvoir quelconque dans les choses qui regardent le bien commun. Si donc les enfants nés d'une union illicite étaient exclus de l'*église*, c'est-à-dire de l'assemblée ou de la réunion du peuple, jusqu'à la dixième génération, c'était à cause de la bassesse de leur origine. Les eunuques aussi étaient exclus parce qu'ils ne pouvaient espérer à l'honneur de la paternité, plus spécialement considéré parmi les Juifs où le culte de Dieu se conservait par voie de génération charnelle; nous savons d'ailleurs que même chez les Gentils, ceux qui avaient beaucoup d'enfants étaient distingués par certaines marques d'honneur, comme Aristote le dit au second livre de sa *Politique* (ch. VI, n. 13; de S. Th., leç. 13). — Toutefois, pour ce qui était de la grâce de Dieu » et du salut de l'âme, « les eunuques n'étaient point séparés des autres, pas plus que les étrangers, ainsi qu'il a été dit (*ad 1um*). Nous lisons, en effet, dans le livre d'Isaïe, ch. LVI (v. 3) : *Que le fils de l'étranger qui s'est attaché au Seigneur ne dise pas : le Seigneur m'excluera de son peuple; et que l'eunuque ne dise pas : je suis un arbre sec* ».

L'*ad tertium* déclare qu'« il n'était point dans l'intention de la loi » ou dans le désir du législateur, « qu'on accepte l'usure même des étrangers; mais c'était une » simple « permission, en

raison du penchant que les Juifs avaient pour l'avarice; et aussi pour qu'ils vécussent en paix avec les étrangers qui les enrichissaient ». — On remarquera, en passant, cette explication du prêt à intérêt, même dans l'ancienne loi. Nous aurons à nous en souvenir, quand nous traiterons, plus tard, la question de l'usure (2^a-2^{ae}, q. 78).

L'*ad quartum* répond qu'« au sujet des villes ennemies il existait une certaine distinction. Les unes, en effet, étaient éloignées et ne faisaient point partie des villes qui étaient promises aux Juifs comme devant leur être données. De ces villes, quand ils les prenaient, ils tuaient les hommes faits qui avaient combattu contre le peuple de Dieu; mais ils épargnaient les femmes et les enfants. Au contraire, pour les villes qui devaient être à eux, ils avaient reçu l'ordre de faire mourir tout le monde, à cause des iniquités de ces villes; le Seigneur ayant fait du peuple d'Israël comme l'exécuteur de sa juste vengeance. Il est dit, en effet, dans le *Deutéronome*, ch. IX (v. 5) : *Parce que ces nations ont commis l'impiété, c'est pour cela qu'elles seront détruites devant ta face.* — Quant aux arbres fruitiers, si on ordonnait au peuple de les conserver, c'était pour sa propre utilité, alors qu'il aurait pris possession de la ville et de tout son territoire ». — Cette réponse touche un des points les plus délicats de l'histoire de l'ancien peuple et celui peut-être qui déconcerte le plus la pauvre sagesse humaine. Ces guerres d'extermination où nous voyons un peuple détruire d'autres peuples pour s'emparer de tout ce qu'ils avaient et se mettre à leur place heurtent ce qu'il y a en nous de plus sensible et en apparence de plus juste comme de plus humain. Mais pour en juger comme il convient, il faut recourir toujours, ainsi que l'a fait ici saint Thomas, aux conseils de la justice divine. Le monde et tout ce qu'il renferme appartient à Dieu. Il peut le donner à qui il lui plaît. Et quand les hommes, ayant abusé de ses dons, comblent la mesure de leurs iniquités, s'Il les châtie et les détruit, qui donc pourrait l'accuser d'injustice? Une autre raison s'ajoutait ici; et c'est qu'il fallait prévenir, à l'égard du peuple élu, trop enclin à l'idolâtrie, tout danger de séduction de la part des nations païennes.

L'*ad quintum* déclare qu'« il y avait une double raison pour laquelle celui qui venait de bâtir une maison et celui qui venait de planter une vigne et celui qui venait de se marier étaient exclus du combat. — D'abord, parce que l'homme, d'ordinaire, s'attache davantage à ce qu'il possède depuis peu ou qu'il attend comme imminent, et craint davantage de le perdre. Aussi bien il était probable qu'en raison d'un tel attachement, ces hommes craindraient davantage la mort et seraient d'une moindre bravoure dans le combat. — Secondement, parce que, suivant la réflexion d'Aristote au deuxième livre des *Physiques* (ch. v, n. 9; de S. Th., leç. 9), *on tient pour une infortune de voir quelqu'un sur le point d'acquérir quelque bien s'il en est ensuite privé.* Afin donc que les parents qui resteraient ne dussent point trop s'attrister de la mort de tels hommes privés ainsi des biens qui leur étaient donnés, et aussi afin que le peuple fût moins saisi d'horreur ou de pitié en voyant cela, ces sortes d'hommes étaient soustraits au péril de la mort en étant éloignés du combat ». C'était donc ici, on le voit, une sorte de ménagement à l'endroit des sentiments de commisération privée ou publique. Et l'on ne saurait trop admirer cette délicate attention de Dieu à l'égard de son peuple.

L'*ad sextum* fait observer que « les hommes sans courage étaient renvoyés dans leurs maisons, non point en raison de leur bien personnel, mais pour le bien commun, de peur que le peuple ne souffrît quelque dommage de leur présence, tandis qu'en les voyant trembler et prendre la fuite, il pourrait être lui-même découragé et porté à fuir ».

Un dernier article relatif aux préceptes judiciaires, et qui doit clore toute notre étude de l'ancienne loi, se demande si ces sortes de préceptes étaient ce qu'il fallait à l'endroit de la vie familiale. Voyons, sur ce dernier point, très intéressant, l'enseignement de notre saint Docteur.

Article IV.

Si la loi ancienne avait édicté les préceptes qu'il fallait eu égard aux personnes constituant la famille?

Neuf objections veulent prouver que « la loi ancienne n'avait pas édicté comme il le fallait les préceptes relatifs aux personnes constituant la famille ». — La première, arguant dans le sens de l'esclavage antique, rappelle que l'*esclave, selon tout ce qu'il était, appartenait au maître*, comme le dit Aristote au premier livre des *Politiques* (ch. II, n. 6; de S. Th., leç. 2). Or, ce qui appartient à quelqu'un doit toujours lui rester. C'est donc mal à propos que la loi ordonnait, dans l'*Exode*, ch. XXI (v. 2), que les esclaves seraient rendus à la liberté lors de la septième année », qui était l'année sabbatique. — La seconde objection insiste dans le même sens. « De même qu'un animal quelconque, tel que l'âne ou le bœuf, est la propriété de son maître; de même, l'esclave l'était aussi. Or, pour les animaux, il est ordonné, dans le *Deutéronome*, ch. XXII (v. 1, 3), que si on les trouve égarés on doit les ramener au maître. C'est donc mal à propos qu'il est dit, dans ce même *Deutéronome*, ch. XXII (v. 15): *Ne livre pas à son maître l'esclave qui sera réfugié chez toi* ». — La troisième objection, s'occupant toujours de l'esclave, dit que « la loi divine doit porter à la miséricorde bien plus que la loi humaine. Or, selon les lois humaines, ceux qui se montraient trop cruels pour leurs esclaves de l'un ou de l'autre sexe, étaient sévèrement punis. Puis donc qu'aucune cruauté ne l'emporte sur celle qui amène la mort, c'est bien étrange qu'il soit ordonné dans l'*Exode*, ch. XXI (v. 20 et suiv.) : *Quand un homme frappe son esclave, homme ou femme, si l'esclave survit un jour ou deux, il ne sera pas vengé : car il est la propriété de son maître* ». — La quatrième objection déclare qu'« autre est le droit du maître sur l'esclave, autre celui du père sur l'enfant, comme il est dit au premier (ch. V, n. 1; de S. Th., leç. 10) et au troisième (ch. IV, n. 4, 5; de S. Th., leç 5) livres des *Politiques*.

Or, c'était un droit du maître sur l'esclave, de pouvoir le vendre. Donc c'est à tort que la loi (dans l'*Exode*, ch XXI, v. 7), permettait au père de vendre sa fille comme esclave ou comme servante ». — La cinquième objection dit que « le père a pouvoir sur son fils. Or, c'est à celui qui a pouvoir sur quelqu'un qu'il appartient de punir les excès de ce quelqu'un quand il pèche. Donc la loi n'aurait pas dû ordonner, dans le *Deutéronome*, ch. XXI (v. 18 et suiv.), que le père conduise son fils aux anciens de la cité pour être puni par eux ». — La sixième objection remarque que « le Seigneur défendait, dans le *Deutéronome*, ch. VII (v. 3 et suiv.) que l'on contractât des mariages avec les étrangers; et Il voulait que ceux qui étaient déjà contractés fussent dissous, comme on le voit par le livre d'Esdras (livre I, ch. X). C'est donc mal à propos qu'il était concédé aux Juifs, dans le *Deutéronome*, ch. XXI (v. 10 et suiv.), de prendre pour femmes les captives étrangères ». — La septième objection fait observer, toujours relativement au mariage, que « le Seigneur avait défendu que l'on contracte mariage jusqu'à certains degrés de consanguinité et d'affinité, comme on le voit par le *Lévitique*, ch. XVIII. C'est donc mal à propos qu'il est ordonné, dans le *Deutéronome*, ch. XXV (v. 5), que si quelqu'un était mort sans enfant, son frère épouse sa femme ». — La huitième objection déclare qu'« entre le mari et la femme, de même qu'il existe la familiarité la plus grande, il faut qu'il existe aussi une foi à toute épreuve. Or ceci ne peut pas être, dès là que le mariage est soluble. C'est donc bien mal à propos que le Seigneur permettait, dans le *Deutéronome*, ch. XXIV (v. 1-4), que l'homme pût renvoyer sa femme, à la seule condition de lui donner un libelle de divorce; et qu'elle décrétait même que l'homme ne pouvait plus ensuite reprendre sa femme ». — La neuvième objection dit que « si la femme peut manquer de fidélité à son mari, l'esclave peut aussi manquer de fidélité à son maître, et le fils à son père. Or, pour découvrir l'injure de l'esclave à l'endroit du maître, ou celle du fils à l'endroit de son père, il n'était pas institué de sacrifice dans la loi. Il semble donc que le sacrifice de jalousie institué dans les *Nombres*, ch. V (v. 12 et suiv.), pour découvrir l'adultère de la femme, était chose superflue ».

« D'où il résulte, conclut saint Thomas d'une façon générale, arguant dans le sens des objections, que les préceptes de l'ancienne loi relatifs aux personnes dans la famille étaient, semble-t-il, mal édictés ».

L'argument *sed contra* oppose simplement qu' « il est dit, dans le psaume XVIII (v. 10) : *Tous les jugements du Seigneur sont vrais; ils se justifient par eux-mêmes* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « les rapports communs qu'ont entre elles les personnes d'une même famille portent sur les actes de chaque jour nécessaires à la vie, comme le dit Aristote au premier livre des *Politiques* (ch. I, n. 6; de S. Th., leç. I). D'autre part, la vie de l'homme se conserve d'une double manière. D'abord, pour l'individu, selon que le même homme continue de vivre. A ce titre, l'homme use des biens extérieurs d'où il tire le vivre, le vêtement et autres choses de ce genre nécessaires à la vie. C'est dans l'administration de ces biens que l'homme a besoin de serviteurs. D'une autre manière, la vie humaine se conserve au point de vue de l'espèce par voie de génération; et ici l'homme a besoin d'une femme qui lui donne des enfants. Par où l'on voit que tous les rapports de la vie de famille se ramènent à trois : du maître au serviteur; de l'homme à la femme; du père à l'enfant. Or, soit pour les uns soit pour les autres, la loi ancienne édicta des préceptes très appropriés. — Pour les serviteurs, d'abord » — et c'étaient encore alors, trop souvent, des esclaves — « la loi ordonna qu'ils fussent traités avec modération. C'est ainsi que pour le travail, ils ne devaient point en être accablés; aussi bien, dans le *Deutéronome*, ch. V (v. 14), il était ordonné que *le serviteur et la servante devraient se reposer comme le maître*. Pareillement, au sujet des peines ou des châtiments infligés, la loi punissait les maîtres qui mutilaient leurs esclaves, en les obligeant de leur donner la liberté, comme on le voit, dans l'*Exode*, ch. XXI (v. 26 et suiv.). La même prescription était donnée au sujet de la femme esclave que le maître prenait pour femme (cf. *Ibid.*, v. 7 et suiv.). Des prescriptions plus spéciales encore portaient que les esclaves d'origine juive, seraient renvoyés libres lors de la septième année et qu'ils reprendraient tout ce qu'ils avaient en

venant, y compris leurs vêtements, comme on le voit dans l'*Exode*, ch. XXI (v. 2 et suiv.). De plus, dans le *Deutéronome*, ch. XV (v. 13 et suiv.), il est prescrit de donner un viatique à l'esclave. — Au sujet des femmes avant le mariage, la loi prescrivait d'abord qu'on n'épouse qu'une femme de sa tribu, comme on le voit dans le livre des *Nombres*, au dernier chapitre; et cela, pour conserver les tribus distinctes. Elle ordonnait aussi que l'homme épouse la femme de son frère mort sans enfants, comme on le voit dans le *Deutéronome*, ch. XXV (v. 5 et suiv.); et cela, afin que celui qui n'avait pu se donner des successeurs par voie d'origine charnelle, en eût, du moins, par voie d'une certaine adoption, et qu'ainsi la mémoire du défunt ne disparût point totalement. La loi interdisait aussi le mariage avec certaines personnes, telles que les étrangères, afin d'écarter tout péril de séduction; et aussi les proches parentes, en raison du respect naturel qu'on leur doit. Après le mariage, la loi ordonnait que la femme ne fût point accusée à la légère. Aussi bien quiconque imputait à faux un crime à sa femme était lui-même puni, comme on le voit dans le *Deutéronome*, ch. XXII (v. 13 et suiv.). De même, il était prescrit que la haine à l'endroit de la femme ne tournât point au préjudice de l'enfant, ainsi qu'on le voit dans le *Deutéronome*, ch. XXIV (v. 1). Et, pareillement », observe saint Thomas, « afin de rendre plus profonde l'affection des époux entre eux au début de leur mariage, la loi ordonnait (*ibid.*, v. 5), que celui qui venait de se marier ne fût point occupé aux affaires publiques pour qu'il eût le loisir de goûter pleinement avec sa jeune femme les joies de leur mariage. — Quant aux enfants, la loi ordonnait que les pères s'occupassent de leur formation, les instruisant dans la foi. C'est ainsi qu'il est dit dans l'*Exode*, ch. XII (v. 26 et suiv.) : *Quand vos enfants vous diront : que signifie ce rite sacré? vous leur répondrez : c'est le sacrifice du passage du Seigneur*. Ils devaient aussi les instruire dans les choses de la morale. Et voilà pourquoi il est marqué dans le *Deutéronome*, ch. XXI (v. 20), que si l'enfant est indocile, les parents devront dire aux anciens : *Il ne fait aucun cas de nos recommandations; il se livre à la débauche et à l'ivrognerie* ». Il n'est pas inutile de faire remarquer, sur ce der-

nier point, que la loi n'attribuait aux anciens, représentant ici l'autorité publique, qu'un droit de contrôle ou de sanction; mais que la formation et l'instruction de l'enfant était dévolue au père comme un devoir sacré.

L'*ad primum* répond que « les enfants d'Israël ayant été délivrés, par le Seigneur, de la servitude » d'Égypte, « et par là même voués au service de Dieu, le Seigneur ne voulut point qu'il régnât parmi eux un esclavage perpétuel. Aussi bien est-il dit dans le *Lévitique*, ch. xxv (v. 39 et suiv.) : *Si contraint par la pauvreté, ton frère se vend à toi, tu ne l'opprimeras point à la manière des esclaves, mais il sera chez toi comme un mercenaire ou un domestique. Car tous sont mes serviteurs, que j'ai fait sortir du pays d'Égypte; ils ne seront point vendus comme on vend des esclaves.* C'est pour cela, et parce qu'ils n'étaient point esclaves d'une façon pure et simple mais seulement sous un certain rapport qu'au bout d'un certain temps, ils devaient être renvoyés libres ».

L'*ad secundum* explique le précepte dont parlait l'objection et dit que « ce précepte doit s'entendre du cas où un esclave était recherché par son maître pour être mis à mort ou pour servir à quelque acte de péché ».

L'*ad tertium* fait observer qu' « au sujet des mauvais traitements infligés aux esclaves, la loi paraît avoir considéré s'ils étaient certains ou douteux. Lorsqu'ils étaient certains, la loi édictait des peines : pour la mutilation, on perdait tout droit sur l'esclave, et celui-ci devait être mis en liberté; pour la mort, on était puni comme homicide, quand l'esclave mourait sous les coups du maître qui le frappait. Que si l'effet du mauvais traitement n'était point certain mais n'était que vraisemblable, la loi n'infligeait aucune peine quand il s'agissait d'un esclave appartenant à celui qui l'avait frappé, comme, par exemple, si l'esclave ne mourait pas tout de suite, mais seulement après plusieurs jours : dans ce cas, en effet, il pouvait n'être plus évident que la mort fût une suite des mauvais traitements. Aussi bien, même si l'on avait frappé un homme libre et que cet homme ne fût pas mort tout de suite, mais eût continué de marcher en s'appuyant sur un bâton, celui qui l'avait frappé n'était point regardé comme homi-

cide, bien que cet homme vint ensuite à mourir; toutefois, il était tenu de couvrir les dépenses qu'avait pu faire celui qu'il avait frappé en étant obligé de recourir aux médecins. Mais ceci n'avait pas lieu de s'appliquer au sujet du propre esclave, tout ce que celui-ci avait et même sa personne étant la propriété du maître. Aussi bien, pour marquer la raison qui dispensait, dans ce cas, de la peine pécuniaire, il était dit *parce qu'il est la propriété de son maître* ».

L'*ad quartum* s'appuie sur ce qui a été dit à l'*ad 1um*, savoir qu' « aucun Juif ne pouvait posséder un autre Juif à titre d'esclave pur et simple : ce dernier n'était esclave qu'à certains égards, plutôt comme mercenaire et jusqu'à une époque déterminée. C'est pour cela que la loi permettait, dans le cas d'une pauvreté extrême, qu'un homme vende son fils ou sa fille. Et c'est ce que montrent les paroles même de la loi; il est dit, en effet : *si quelqu'un vend sa fille comme esclave, elle ne sortira point comme ont coutume de sortir les esclaves*. C'est aussi pour cela, que l'homme pouvait non seulement vendre son fils mais encore se vendre lui-même, plutôt comme mercenaire que comme esclave; selon cette parole du *Lévitique*, ch. xxv (v. 39 et suiv.) : *Si contraint par la pauvreté, ton frère se vend à toi, tu ne l'opprimeras point à la manière des esclaves, mais il sera chez toi comme un mercenaire et un domestique* ». Ces prescriptions de la loi étaient, on le voit, extrêmement douces, comparées à l'antique législation païenne sur l'esclavage. Au fond, il s'agissait plutôt ici d'une sorte de domesticité que d'un esclavage proprement dit.

L'*ad quintum* rappelle qu' « au témoignage d'Aristote, dans le dixième livre de l'*Éthique* (ch. ix, n. 12 ; de S. Th., leç. 14), le régime paternel n'implique que le seul pouvoir d'avertir, non la puissance coactive pouvant contraindre les rebelles et les contumaces (cf. ce qui a été dit plus haut, q. 95, art. 1). Et voilà pourquoi, dans ce cas, la loi ordonnait que le fils contumace fût puni par les princes de la cité ».

L'*ad sextum* dit que « le Seigneur avait interdit les mariages avec des femmes étrangères, à cause du péril de séduction, de peur que les Israélites ne fussent entraînés à l'idolâtrie. Et il

avait tout spécialement défendu cela au sujet des nations vivant dans le voisinage dont il était plus probable que les rites seraient conservés. Que s'il était quelque femme qui voulût abandonner le culte idolâtrique et se ranger au culte de la loi, on pouvait l'accepter en mariage; comme il est marqué au sujet de Ruth que Booz prit pour femme; aussi bien elle-même avait dit à sa belle-mère : Ton peuple sera mon peuple, ton Dieu sera mon Dieu, ainsi qu'on le voit dans le livre de *Ruth*, ch. I (v. 16). C'est pour cela qu'une captive ne pouvait être prise pour femme, qu'elle n'eût auparavant rasé sa chevelure, taillé ses ongles, laissé les vêtements qu'elle portait et pleuré son père et sa mère : actes symboliques exprimant qu'elle renonçait pour jamais à l'idolâtrie ».

L'*ad septimum* répond qu' « au témoignage de saint Jean Chrysostome, dans ses homélies sur saint Matthieu (hom. XLVIII ou XLIX), *parce que la mort était le mal cruel entre tous pour les Juifs qui ne se proposaient que le bien de la vie présente, il fut statué que le frère donnerait un fils au défunt; ce qui était comme un adoucissement de la mort. Et ce n'était qu'au frère ou à un proche parent qu'il était ordonné de prendre la femme du défunt; parce que sans cela l'enfant devant naître de ce mariage n'aurait pas été au même titre considéré comme l'enfant de celui qui était mort; et aussi un étranger n'aurait pas été dans la nécessité d'affermir la maison du défunt, comme l'était un frère qui en raison de la parenté y était obligé.* Par où l'on voit, remarque saint Thomas, que le frère, en prenant la femme de son frère, gérait en quelque sorte la personnalité de ce dernier qui n'était plus ».

L'*ad octavum* fait observer, d'un mot, que « la loi permit de répudier la femme, non que cela fût chose juste en soi ou purement et simplement, mais à cause de la dureté des Juifs; comme Notre-Seigneur le dit en saint Matthieu, ch. XX (v. 8). — Au surplus, ajoute saint Thomas, nous devons traiter de ce point plus longuement, quand il s'agira du mariage » (cf. *Supplément*, q. 67).

L'*ad nonum* explique que « les femmes manquent à la foi du mariage par l'adultère, et facilement en raison du plaisir, et d'une

façon occulte, parce que *l'œil de l'adultère cherche les ténèbres*, comme il est dit au livre de Job, ch. XXIV (v. 15). Il n'en est pas de même du fils à l'endroit du père, ou de l'esclave à l'égard du maître, parce que le manque de fidélité ne provient pas, dans ce cas, de l'attrait du plaisir, mais plutôt de la malice, et il n'est pas non plus aussi aisé de le cacher que le manque de fidélité de la femme adultère ». — Il n'y a donc pas à s'arrêter à la parité que voulait faire ici l'objection.

La loi ancienne avait excellemment réglé, selon que le comportait l'état encore imparfait de l'ancien peuple, tout ce qui regardait la famille; comme elle avait excellemment réglé aussi tout ce qui regardait la vie politique, soit à l'intérieur de la nation, soit dans les rapports avec les autres peuples. — Mais, nous venons de le rappeler, et nous l'avons redit sans cesse, au cours de ce beau traité de la loi ancienne, l'état de l'ancien peuple était un état d'imperfection. Il était réservé aux temps évangéliques de voir luire sur le monde la lumière de la loi parfaite. C'est de cette loi que nous devons maintenant nous occuper, durant les trois questions qui vont suivre. Saint Thomas annonce cette dernière partie du traité de la loi en ces termes. « Il faut maintenant traiter de la loi de l'Évangile qui est appelée la loi nouvelle. Et, d'abord, de cette loi en elle-même; puis, de cette loi comparée à la loi ancienne; enfin, de ce qui est contenu dans la loi nouvelle ». D'abord, de la loi nouvelle en elle-même.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION CVI

DE LA LOI NOUVELLE EN ELLE-MÊME

Cette question comprend quatre articles :

1° Ce qu'est cette loi, savoir si elle est écrite ou privée?
2° De sa vertu : si elle justifie?
3° De son commencement : si elle aurait dû être donnée dès le commencement du monde?
4° De son terme, savoir : si elle doit durer jusqu'à la fin, ou si une autre loi doit lui succéder?

Article Premier.

Si la loi nouvelle est une loi écrite?

Nous allons nous convaincre, par la lecture de ce premier article, que tout ce que nous aurons à dire de la loi nouvelle sera comme le prélude du traité de la grâce qui viendra immédiatement après. Nous verrons combien juste et vraie est la formule patristique ou même scripturaire, que la loi nouvelle est la loi de grâce. — Mais n'anticipons pas; venons tout de suite à la lecture du texte de saint Thomas dans ce premier article, l'un des plus divins assurément de toute la *Somme théologique*.

Trois objections veulent prouver que la loi de l'Évangile ou « la loi nouvelle est une loi écrite », existant simplement sous forme de précepte proclamé au dehors, fixé par l'écriture en un livre ou sur des tables comme l'était l'ancienne loi. — La première est que « la loi nouvelle est l'Évangile lui-même. Or, l'Évangile est chose écrite; il est dit, en effet, dans saint Jean, ch. xx (v. 31) : *Ces choses ont été écrites pour que vous croyiez.*

Donc la loi nouvelle est une loi écrite ». — La seconde objection dit que « la loi gravée est la loi de nature; selon cette parole de l'épître *aux Romains*, ch. II (v. 14 et suiv.) : *Ils accomplissent naturellement ce que la loi commande, et ils ont l'œuvre de la loi écrite dans leurs cœurs*. Si donc la loi de l'Évangile était une loi gravée » dans les cœurs, « elle ne différerait point de la loi de nature ». — La troisième objection fait remarquer que « la loi de l'Évangile est le propre de ceux qui vivent sous le Nouveau Testament. Or, la loi gravée » dans les cœurs « est chose commune à ceux qui sont dans le Nouveau Testament et à ceux qui furent dans l'Ancien. Il est dit, en effet, au livre de *la Sagesse*, ch. VII (v. 27), que la sagesse divine *se répand dans les âmes saintes parmi les nations et elle en fait des amis de Dieu*. Donc la loi nouvelle n'est pas une loi gravée » dans les cœurs, mais une loi écrite existant au dehors.

L'argument *sed contra* oppose que « la loi nouvelle est la loi du Nouveau Testament. Or, la loi du Nouveau Testament est gravée dans le cœur. L'Apôtre, en effet, dans son épître *aux Hébreux*, ch. VIII (v. 8, 10), citant le texte qu'on lit dans Jérémie, ch. XXXI (v. 31, 33) : *Voici que des jours viennent, dit le Seigneur, et je contracterai, avec la maison d'Israël et avec la maison de Juda, un testament nouveau*, explique ce qu'est ce testament et ajoute : *Voici le testament que je ferai pour la maison d'Israël : Je donnerai mes lois dans leur esprit et je les graverai dans leur cœur*. Donc la loi nouvelle est une loi gravée » dans les cœurs.

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « *toute chose paraît être vraiment cela même qui est en elle principal*, comme le dit Aristote au neuvième livre de l'*Éthique* (ch. VIII, n. 6; de S. Th., leç. 9). Or, ce qui est principal, dans la loi du Nouveau Testament, et en quoi toute sa vertu consiste, est la grâce de l'Esprit-Saint, qui est donnée par la foi au Christ ». De même que l'ancienne loi avait pour but propre et direct de faire un peuple qui vivrait d'une vie spéciale au milieu des nations, ne se mêlant point à elles, se conservant d'âge en âge, et préparant, en même temps que la portion de nature humaine, si l'on peut ainsi dire, que le Verbe de Dieu s'unirait personnellement, le

champ spécial et déterminé où le Christ exercerait son ministère, accomplirait sa mission rédemptrice et formerait les premiers ouvriers destinés à lui conquérir le monde; pareillement, la loi nouvelle a pour but direct de faire, de tous les peuples de l'univers, un seul peuple, vivant d'une vie nouvelle, de la vie apportée au monde par le Christ. Or, cette vie n'est pas autre que la vie communiquée à l'âme par l'Esprit-Saint, qui répand en elle la grâce sanctifiante, accompagnée des vertus et des dons, en raison des mérites de Jésus-Christ. « Il s'ensuit que ce qu'il y a de principal dans la loi nouvelle, c'est la grâce même de l'Esprit-Saint, qui est donnée aux fidèles du Christ. On voit ceci manifestement par l'Apôtre, qui dit, dans l'épître *aux Romains*, ch. III (v. 27) : *Où est donc ton orgueil? Il est exclu. Par quelle loi? Par la loi des faits? Non; mais par la loi de la foi;* dans ce texte, en effet, il appelle du nom de loi la grâce elle-même due à la foi. D'une façon plus expresse encore, il est dit dans cette même épître aux Romains, ch. VIII (v. 2) : *La loi de l'Esprit de la vie dans le Christ Jésus m'a affranchi de la loi du péché et de la mort.* Aussi bien, saint Augustin dit, dans son livre *De l'Esprit et de la Lettre* (ch. XXIV; cf. ch. XVII, XXVI), que *si la loi des faits fut écrite sur des tables de pierre, la loi de la foi est écrite dans les cœurs des fidèles.* Et ailleurs il dit encore, dans ce même livre (ch. XXI) : *Quelles sont les lois de Dieu écrites par Dieu même dans les cœurs, sinon la présence même de l'Esprit-Saint* ». — Et nous avons, dans ce dernier mot du grand saint Augustin, si pleinement accepté par saint Thomas, et qui n'est lui-même que la traduction fidèle des expressions déjà consacrées par saint Paul, ce que nous pourrions appeler la définition catholique de la loi nouvelle ou de la loi évangélique. La loi nouvelle, pour saint Thomas, pour saint Augustin, pour saint Paul, pour l'Église elle-même, n'est rien de moins que *l'Esprit-Saint habitant dans nos cœurs!* Que l'on apprécie maintenant, à la lumière radieuse d'une telle définition, tout ce qu'impliquait de vain en soi et d'injurieux pour la tradition catholique la plus incontestable et la plus ancienne, cette folle présomption des récents novateurs qui se flattaient d'apporter au monde une doctrine jusqu'ici méconnue, la doctrine de la loi

de l'Esprit, de la loi de la vie, se substituant à l'enseignement d'un formalisme tout extérieur. La loi que l'Église catholique enseigne au monde, depuis le jour de sa consécration au Cénacle, celle dont elle le fait vivre, nous venons de l'entendre définir par saint Paul, saint Augustin et saint Thomas : l'Esprit-Saint habitant dans nos cœurs. Où donc sera la vie, où sera la sainte liberté, où le mouvement et le progrès, où les clartés radieuses, les divines illuminations et les plus sublimes élans s'ils ne sont dans une telle conception de la loi nouvelle. En fut-il, en sera-t-il jamais une autre plus sublime et plus divine?

Saint Thomas ajoute : « Toutefois, la loi nouvelle », dont nous venons dire qu'elle était essentiellement l'Esprit-Saint Lui-même habitant dans nos cœurs par sa grâce, ses vertus, ses dons et tout l'ensemble de son action vivifiante et sanctificatrice, « comprend » aussi « certaines choses » d'ordre plutôt humain, « qui sont comme des dispositions à la grâce de l'Esprit-Saint ou encore des conditions de sa mise en usage » et de son utilisation, si l'on peut ainsi dire, « constituant comme la partie secondaire de la loi nouvelle, et dont il fallait que les fidèles du Christ fussent instruits soit par la parole soit par des écrtis, tant à l'endroit de ce qu'il faut croire qu'à l'endroit de ce qu'il faut faire ». — C'est cette seconde partie, partie secondaire assurément, mais cependant indispensable, sans laquelle la partie essentielle ne saurait être, que l'erreur moderniste voudrait en quelque sorte supprimer. Il n'importerait en rien, au dire de ces novateurs, que l'on ait telle croyance ou même tel mode d'agir; il suffirait de s'en aller répétant qu'il faut vivre, que la vie est tout, qu'elle seule compte et que tout ce qui n'est pas vie n'est rien, — sans autrement définir ce qu'ils entendent par cette vie, ou plutôt laissant ici le champ libre à toutes les extravagances du subjectivisme et de l'illuminisme le plus effréné. L'Église, en tant qu'organisation hiérarchique, destinée à assurer ce côté semi-humain et secondaire de la loi nouvelle, devrait être tenue pour rien. Il n'y aurait pas autrement à se préoccuper ni de ses sentences doctrinales imposant une croyance, ni de ses prescriptions ou de ses décisions d'ordre moral. La vie de l'Esprit ne saurait être soumise à de telles chaînes ou à de telles entraves.

On a là tout le fond de l'erreur moderniste. Elle voudrait réduire toute la loi nouvelle à la vie de l'Esprit, sans tenir aucun compte de l'Église préposée à la conservation des conditions de cette vie. Aussi bien, saint Thomas, dans le présent article, l'avait-il déjà réduite à néant, avant même qu'elle fût, quand il ajoute en finissant : « Nous dirons donc que la loi nouvelle est principalement une loi gravée » dans les cœurs; « et secondairement, une loi écrite ».

L'*ad primum* dit que « dans l'Évangile écrit ne se trouve que ce qui se rattache à la grâce de l'Esprit-Saint ou comme disposition ou comme mise en usage. — Comme disposition, du côté de l'intelligence, en raison de la foi par laquelle est donnée la grâce de l'Esprit-Saint, se trouvent contenues, dans l'Évangile, les choses qui touchent à la manifestation de la divinité ou de l'humanité du Christ; du côté du cœur, se trouve contenu, dans l'Évangile, tout ce qui a trait au mépris du monde, par lequel l'homme devient capable de recevoir la grâce de l'Esprit-Saint; car *le monde*, c'est-à-dire ceux qui aiment le monde, *n'est point susceptible de l'Esprit-Saint*, comme il est dit en saint Jean, ch. XIV (v. 17). — Quant à l'usage de la grâce spirituelle, il consiste dans les actes des vertus auxquels l'Écriture du Nouveau Testament exhorte les hommes de multiples manières ». — Cet *ad primum*, qui n'est que l'explication de la seconde partie du corps de l'article, complète excellemment l'admirable réfutation de l'erreur moderniste que nous montrions exister par avance dans le texte de saint Thomas. Nous voyons ici que toute présence de l'Esprit-Saint dans l'âme et toute vie consciente surnaturelle est absolument impossible avec une doctrine erronée sur les choses du Christ, ou sans la vraie foi telle que la conserve le magistère extérieur de l'Église catholique, et avec l'amour du monde; comme aussi partout où cette présence de l'Esprit-Saint est réelle, il faut qu'elle se manifeste par la pratique des vertus dont l'enseignement moral, ascétique ou mystique, de l'Église catholique, garde inctact le vrai caractère et le programme infrangible.

L'*ad secundum* fait observer qu' « une chose peut être gravée dans le cœur de l'homme d'une double manière. D'abord, comme

appartenant à la nature humaine; et c'est ainsi que la loi naturelle est gravée » ou innée « dans l'homme. — D'une autre manière, comme quelque chose de surajouté à la nature et qui est un don de la grâce. C'est de cette manière que la loi nouvelle est gravée ou innée dans l'homme, n'indiquant pas seulement ce qu'il faut faire, mais aidant aussi à l'accomplir ».

L'*ad tertium* déclare expressément que « nul jamais n'eut la grâce de l'Esprit-Saint sinon par la foi au Christ, explicite ou implicite. Or, par sa foi au Christ un homme appartient au Nouveau Testament. D'où il suit que tous ceux qui eurent en eux la loi de la grâce », c'est-à-dire la présence de l'Esprit-Saint habitant en eux, « tous ceux-là, de ce chef, appartenaient au Nouveau Testament ». C'est en ce sens qu'on a dit que l'Église, entendue au sens formel de corps mystique du Christ, composé de toutes les âmes qui lui sont unies par la foi et qui vivent de sa vie, est aussi ancienne que le genre humain, et qu'elle existait donc même sous l'ancienne loi. De cette manière aussi on a pu parler très légitimement de sens évangélique dans les livres du Testament Ancien.

La loi nouvelle ou la loi évangélique, destinée à former le peuple spirituel vivant de la vie même du Christ, est premièrement et essentiellement la présence même de l'Eprit-Saint habitant dans les âmes et y produisant toutes les merveilles de la grâce; elle est aussi, par voie de conséquence ou de condition *sine qua non*, tout ce qui, même du dehors, se présente comme un moyen établi par Dieu pour offrir ou conserver intacte la foi au Christ, pour détourner du monde, pour faciliter la pratique des vertus. — Cette loi, ainsi comprise, a-t-elle la vertu de justifier, c'est-à-dire de rendre juste aux yeux de Dieu, ou d'exclure tout péché et d'assurer la pratique des vertus. Nous allons examiner ce nouveau point de doctrine à l'article qui suit.

Article II.

Si la loi nouvelle justifie ?

Trois objections veulent prouver que « la loi nouvelle ne justifie point ». — La première dit que « nul n'est justifié s'il n'obéit à la loi de Dieu; selon cette parole de l'épître *aux Hébreux*, ch. v (v. 9) : *Le Christ est devenu, pour tous ceux qui lui obéissent, la cause du salut éternel.* Or, l'Évangile ne fait pas toujours que les hommes lui obéissent; il est dit, en effet, dans l'épître *aux Romains*, ch. x (v. 16) : *Tous n'obéissent pas à l'Évangile.* Donc la loi nouvelle ne justifie point ». — La seconde objection rappelle que « dans l'épître *aux Romains*, l'Apôtre prouve que la loi ancienne ne justifiait point, par ceci que la loi étant venue, la prévarication ne fit que croître; nous lisons, en effet dans l'épître *aux Romains*, ch. iv (v. 15) : *La loi produit la colère; car où il n'y a pas de loi, il n'y a pas de trangression.* Or, la loi nouvelle a augmenté bien plus encore la transgression. Celui, en effet qui pèche après la loi nouvelle est digne d'une peine plus grande, selon cette parole de l'épître *aux Hébreux*, ch. x (v. 28 et suiv.) : *Celui qui a violé la loi de Moïse meurt sans miséricorde, sur la déposition de deux ou trois témoins. Combien plus ne pensez-vous que sera digne de châtiments plus sévères celui qui aura foulé aux pieds le Fils de Dieu*, etc. Donc la loi nouvelle ne justifie point, pas plus que la loi ancienne ». — La troisième objection fait observer que la justification est l'effet propre de Dieu; selon ce mot de l'épître *aux Romains*, ch. viii (v. 33) : *C'est Dieu qui justifie.* Or, la loi ancienne était de Dieu, comme la loi nouvelle. Donc la loi nouvelle ne justifie point, pas plus que la loi ancienne ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce que « l'Apôtre dit, dans l'épître *aux Romains*, ch. i (v. 16) : *Je ne rougis point de l'Évangile : car il est la vertu de Dieu pour le salut de quiconque croit.* Or, le salut n'est que pour les justifiés. Donc la loi de l'Évangile justifie ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « selon qu'il a été dit (art. préc.), il est deux choses qui appartiennent à la loi de l'Évangile. — La première, qui est la principale, est la grâce même de l'Esprit-Saint communiquée à l'intérieur. Et, de ce chef, la loi nouvelle justifie. Aussi bien saint Augustin dit, dans le livre *De l'Esprit et de la Lettre* (ch. XVII) : *Là,* dans l'Ancien Testament, *la foi fut donnée au dehors, pour être la terreur des impies*; *ici*, dans le Testament Nouveau, *elle a été donnée à l'intérieur, pour être un principe de justification.* — La seconde chose qui appartient à la loi de l'Évangile, lui appartient d'une façon secondaire. Ce sont les documents de la foi et les préceptes destinés à ordonner le cœur de l'homme et ses actions. De ce chef, la loi nouvelle ne justifie point. Aussi bien l'Apôtre dit, dans la seconde épître *aux Corinthiens*, ch. III (v. 6) : *La lettre tue ; c'est l'Esprit qui vivifie.* Et saint Augustin, dans son livre précité (ch. XIV, XVII), explique que par la lettre il faut entendre toute écriture existant hors de l'homme, même celle des préceptes moraux tels qu'ils sont contenus dans l'Évangile. D'où il suit que même la lettre de l'Évangile serait un principe de mort, s'il n'était au-dedans la grâce de la foi qui guérit ». — Nous ne saurions trop remarquer et retenir cette dernière déclaration si expresse de saint Thomas, appuyée d'ailleurs de la manière la plus formelle sur saint Augustin, qui n'entend lui-même que reproduire la pensée de saint Paul, et où nous voyons que les prescriptions les plus saintes, comme sont par exemple, les préceptes, les conseils, les exhortations de Jésus Lui-même dans son Évangile, si on les entend ou si on les lit seulement du dehors, pour tant d'ailleurs que spéculativement ou théoriquement on les approuve et qu'on les loue et qu'on les admire, si intérieurement la volonté elle-même, ou plutôt tout l'ensemble de la partie effective qui constitue le cœur de l'homme n'est point chose entièrement renouvelée et transformée par l'action de l'Esprit-Saint vivant dans l'âme, au lieu d'être pour nous une cause de salut et de vie, sont au contraire une occasion nouvelle, infiniment plus périlleuse que ne l'étaient les préceptes de l'ancienne loi, de mort et de condamnation : car, si on abuse de leur lumière, n'y répondant point dans la pratique, on est autrement

responsable devant Dieu que ne l'étaient les anciens, favorisés de clartés sans comparaison moins précieuses. Aussi bien est-ce par-dessus tout à obtenir et à conserver ou à faire grandir en nous la grâce de l'Esprit-Saint, que doit viser tout fidèle du Testament Nouveau. De là le rôle prépondérant que joue, dans la loi nouvelle, la prière incessante, sous forme de supplication appelant en nous la grâce de l'Esprit-Saint, et le recours aux rites sacramentels qui contiennent et confèrent cette grâce.

L'*ad primum* fait observer que « l'objection porte sur la loi nouvelle non point en raison de ce qu'il y a de principal en elle, mais en raison de ce qui est en elle secondaire, c'est-à-dire les documents et les préceptes proposés à l'homme du dehors, soit en parole, soit par écrit ». — Et cela ne veut pas dire assurément que ce côté extérieur ne puisse être et ne soit en effet chose excellente, chose même nécessaire et indispensable, au sens où nous l'avons expliqué dans l'article précédent, mais pour que ce côté extérieur porte son fruit de vie et ne soit pas une occasion de mort, il faut qu'au moment où il agit en dehors, la grâce de l'Esprit-Saint, par son action intime, en assure la vertu. Par où l'on voit que c'est toujours à la grâce de l'Esprit-Saint qu'il faut tout ramener, comme efficacité et comme vertu, dans la loi nouvelle.

L'*ad secundum* déclare que « la grâce du Nouveau Testament, bien qu'elle aide l'homme à ne point pécher, ne le confirme point cependant de telle sorte dans le bien que l'homme ne puisse plus pécher ; ceci, en effet, est réservé à l'état de la gloire » dans le ciel. « Il suit de là que si quelqu'un, après avoir reçu la grâce du Nouveau Testament, tombe dans le péché, il est digne d'une plus grande peine, comme ayant répondu par l'ingratitude à de plus grands bienfaits, et parce qu'il n'a pas usé du secours qui lui était donné. Toutefois, même en raison de cela, on ne dira point de la loi nouvelle qu'*elle produit la colère ;* parce que, autant qu'il est en elle » et en raison de la grâce qu'elle met pour ainsi dire à notre disposition par les moyens qu'elle nous fournit de l'avoir et de la garder, « elle donne le secours suffisant pour qu'on ne pèche point », ce que ne donnait pas l'ancienne loi, sinon pour autant qu'elle se rattachait à la loi nouvelle, en

excitant, d'une certaine manière, la foi du Christ dans le cœur de ceux qui lui étaient soumis.

L'*ad tertium* accorde que « c'est un seul et même Dieu qui a donné la loi ancienne et le loi nouvelle ; mais Il ne les a point données toutes deux de la même manière. Car Il a donné la loi ancienne écrite sur des tables de pierre ; tandis que la loi nouvelle, Il l'a donnée écrite *sur des tables de chair, dans les cœurs*, comme parle l'Apôtre, dans la seconde épître *aux Corinthiens*, ch. III (v. 3). Aussi, comme saint Augustin le dit, dans son livre *De l'Esprit et de la Lettre* (ch. XVIII), *cette lettre, écrite hors de l'homme, l'Apôtre l'appelle un ministère de mort et un ministère de condamnation. L'autre, au contraire, savoir la loi du Nouveau Testament, il l'appelle un ministère d'esprit et un ministère de justice ; parce que le don de l'Esprit-Saint fait que nous accomplissons la justice et que nous sommes délivrés de la condamnation de la prévarication* ». Mais il faut bien remarquer, comme il a été dit au corps de l'article, que la loi nouvelle n'a ce caractère qu'autant que nous la prenons avec ce qu'il y a de principal en elle, c'est-à-dire avec la grâce de l'Esprit-Saint ; ce n'est qu'alors qu'elle-même est gravée sur les tables du cœur. Sans cela, elle resterait, comme la loi ancienne, écrite simplement en dehors, et, partant, pur ministère de condamnation et de mort.

La loi nouvelle, si nous considérons ce qu'elle a de commun avec toute autre loi et qui est de formuler pour tous ceux qu'elle atteint une règle à suivre dans leur conduite, ne porte pas avec elle la vertu de faire agir selon ses prescriptions. A ce titre, elle demeure, comme toute loi qui est juste, et d'une manière plus spéciale en tant qu'elle vient directement de Dieu, chose éminemment bonne et sainte. Mais, parce qu'elle s'adresse aux hommes dont la nature est affaiblie par le péché, en raison de cette faiblesse de la nature humaine, plus la loi en elle-même sera sainte et conforme à l'idéal de la vertu, plus elle sera, pour les hommes incapables de l'observer, une occasion de ruine et de mort. Car elle leur fournira continuellement des occasions nouvelles, et plus particulièrement graves, de pécher. Mais la loi nouvelle n'est point seulement une règle de conduite qui est pré-

sentée du dehors et qui marque ce qu'il faut faire sans en donner la vertu. Elle est surtout la mise en nos cœurs de la vertu même de Dieu par la présence de l'Esprit-Saint. A ce nouveau titre, elle porte avec elle le goût surnaturel de tout ce qu'elle prescrit. Non seulement elle montre ce qu'il faut faire; elle atteint directement le cœur et l'incline dans le sens des prescriptions qu'elle formule. Elle fait qu'on aime ces prescriptions, qu'on les embrasse avec un saint empressement, que non seulement on évite de les enfreindre par peur et sans que le fond du cœur soit changé, mais que de ne pas s'y conformer serait une souffrance. Elle donne pour les prescriptions de la loi divine ces admirables sentiments que chantait le psalmiste en termes si magnifiques dans le psaume CXVIII. Cf. v. 103 :

Que ta parole qui me touche
A pour moi d'agrément et qu'elle a de douceur!
Le miel délicieux est moins doux à la bouche
Que tes divins décrets ne le sont à mon cœur![1]

Article III.

Si la loi nouvelle devait être donnée dès le commencement du monde?

Trois objections veulent prouver que « la loi nouvelle devait être donnée dès le commencement du monde ». — La première est qu'« *il n'y a point acception des personnes chez Dieu*, ainsi qu'il est dit dans l'Épître *aux Romains*, ch. II (v. 11). Or, tous les hommes ont péché et ils ont tous besoin de la gloire de Dieu, comme il est dit en cette même Épître *aux Romains*, ch. III (v. 23). Donc il fallait que la loi de l'Évangile fût donnée dès le commencement du monde, afin que tous pussent être secourus par elle ». — La seconde objection fait observer que « s'il y a des hommes divers dans les divers lieux du monde, il y en a aussi dans les divers temps. Or, Dieu, *qui veut que tous les hommes soient sauvés*, comme il est dit dans la seconde Épî-

1. Traduction de Racine, publiée par M. Bonnet. Archevêché d'Auch.

tre *à Timothée*, ch. II (v. 4), a ordonné que l'Évangile fût prêché en tous lieux, comme on le voit aux derniers chapitres de saint Matthieu (v. 19) et de saint Marc (v. 15). Donc il fallait aussi que la loi de l'Évangile fût présente pour tous les temps; et, par suite, elle devait être donnée dès le commencement du monde ». — La troisième objection dit que « le salut spirituel, qui est éternel, est plus nécessaire à l'homme que la santé corporelle, qui n'est que pour un temps. Or, Dieu, dès le commencement du monde a pourvu l'hommme de tout ce qui lui était nécessaire pour la vie du corps, lui livrant tout ce qui avait été créé pour lui, comme on le voit dans la *Genèse*, ch. I (v. 26, 28 et suiv.). Donc la loi nouvelle, qui est souverainement nécessaire au salut spirituel, devait, elle aussi, être donnée aux hommes dès le commencement du monde ».

L'argument *sed contra* cite le mot de « l'Apôtre », qui « dit, dans la première Epître *aux Corinthiens*, ch. XV (v. 46) : *Non d'abord ce qui est spirituel, mais ce qui est animal.* Or, la loi nouvelle est souverainement spirituelle. Donc elle ne devait pas être donnée dès le commencement du monde ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu'« on peut assigner une triple raison montrant que la loi nouvelle ne devait pas être donnée dès le commencement du monde. — La première est que la loi nouvelle, ainsi qu'il a été dit (art. I), est avant tout la grâce de l'Esprit-Saint; laquelle ne devait point être donnée avec abondance avant que l'obstacle du péché ne fût ôté du genre humain par la rédemption que le Christ devait accomplir; aussi bien est-il dit, en saint Jean, ch. VII (v. 39) : *L'Esprit-Saint n'était pas encore donné, parce que Jésus-Christ n'était point glorifié encore.* Et cette raison est manifestement assignée par l'Apôtre, dans l'épître *aux Romains*, ch. VIII (v. 2 et suiv.), où après avoir parlé de *la loi de l'Esprit de la vie,* il ajoute : *Dieu, envoyant son Fils dans une chair semblable à celle du péché, a condamné le péché dans la chair, afin que la justification de la loi fût accomplie en nous.* — Une autre raison peut se tirer de la perfection de la loi nouvelle. Ce n'est pas, en effet, tout de suite et dès le début qu'une chose est rendue parfaite, mais selon un certain ordre de succession dans le temps;

comme c'est ainsi que l'homme est d'abord enfant, et puis homme fait. Cette raison est assignée par l'Apôtre dans l'épître *aux Galates*, ch. III (v. 24 et suiv.) : *La loi*, dit-il, *a été notre pédagogue dans le Christ, afin que nous fussions justifiés par la foi; mais la foi étant venue, nous ne sommes plus sous un pédagogue.* — La troisième raison se tire de ce que la loi nouvelle est la loi de grâce. A cause de cela, il fallait que l'homme fût laissé à lui-même dans l'état de l'ancienne loi, afin que tombant dans le péché et connaissant sa faiblesse, il reconnût qu'il avait besoin de la grâce. Cette raison est assignée par l'Apôtre, dans l'épître *aux Romains*, ch. V (v. 20), quand il dit : *La loi est intervenue pour faire abonder la faute; mais là où le péché a abondé, la grâce a surabondé* ».

L'*ad primum* rappelle un point de doctrine qu'il ne faut jamais oublier dans les questions de la grâce. C'est que « le genre humain par le péché du premier homme a mérité d'être privé du secours de la grâce ». Dieu pouvait le laisser dans son état de ruine et ne plus le relever. Que s'il lui a plu d'user de miséricorde, il est évident qu'Il demeure le maître d'appliquer cette miséricorde dans la mesure et selon l'ordre qu'il lui plaira aussi de déterminer dans les conseils de son infinie sagesse. « Aussi bien, *s'il en est à qui Il ne donne point le secours de la grâce* », du moins le secours surabondant et qui rétablit l'homme dans son premier état ou même dans un état meilleur, « *c'est par justice qu'Il le fait; ceux au contraire à qui Il donne, c'est par grâce qu'ils reçoivent;* comme le dit saint Augustin, au livre *de la Justice Parfaite*. Il n'y a donc point acception des personnes en Dieu, parce qu'Il n'a point proposé à tous, dès le commencement du monde, la loi de grâce, qui devait être proposée selon un certain ordre, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad secundum* répond que « la diversité des lieux ne fait pas que l'état du genre humain soit divers, comme le fait la succession du temps. Et voilà pourquoi la loi nouvelle est proposée en tous lieux, sans qu'elle ait dû l'être dans tous les temps; — bien que, d'ailleurs », ajoute saint Thomas, « il y ait eu, dans tous les temps, des hommes qui ont appartenu au Nouveau

Testament », vivant par avance de la foi au Christ qui devait venir, « ainsi qu'il a été dit plus haut » (art. I, *ad 3um*).

L'*ad tertium* fait observer que « les choses qui servent au bien du corps se réfèrent à l'homme en raison de sa nature; laquelle nature n'a pas été enlevée par le péché. Les choses, au contraire, qui touchent au salut de l'âme se réfèrent à l'ordre de la grâce; et la grâce est enlevée par le péché. Aussi bien n'y a-t-il point parité de part et d'autre ».

La loi nouvelle ne devait point être donnée au monde dès le commencement et tout de suite après le péché d'Adam. Il fallait que le genre humain fît l'épreuve de sa faiblesse avant que lui fût communiquée la force divine qui devait le guérir. Toutefois, il y eut, en tout temps, dans le genre humain, des âmes qui participèrent par avance à la grâce du Nouveau Testament. — Mais cette loi nouvelle qui maintenant existe et sous laquelle le genre humain vit depuis la venue du Christ, doit-elle durer autant que le genre humain lui-même, ou pouvons-nous supposer qu'elle sera remplacée par une autre, de même que la loi ancienne a été remplacée par elle? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si la loi nouvelle doit durer jusqu'à la fin du monde?

Quatre objections veulent prouver que « la loi nouvelle ne doit pas durer jusqu'à la fin du monde ». — La première est que « l'Apôtre dit, dans sa première épître *aux Corinthiens*, ch. XIII (v. 10), que *lorsque sera venu ce qui est parfait, ce qui n'est qu'en partie prendra fin*. Or, la loi nouvelle n'est qu'en partie. L'Apôtre dit, en effet, au même endroit (v. 9) : *Nous ne connaissons qu'en partie et nous ne prophétisons qu'en partie*. Donc la loi nouvelle doit prendre fin, quand sera venu un état plus parfait qui lui succédera ». — La seconde objection rappelle que « le Seigneur, en saint Jean, ch. XVI (v. 13), promit à ses disci-

ples que lors de la venue de l'Esprit-Saint ils auraient la connaissance de *toute vérité*. Or, l'Église, dans le Nouveau Testament, ne connaît pas encore toute vérité. Donc il y a lieu d'attendre un autre état où par l'Esprit-Saint toute vérité sera manifestée ». — La troisième objection fait remarquer que « si le Père est distinct du Fils et le Fils distinct du Père, de même l'Esprit-Saint est distinct du Père et du Fils. Or, il fut un état en rapport avec la personne du Père; savoir l'état de l'ancienne loi, où les hommes vaquaient à la génération comme à une fin particulièrement voulue. De même, il a été un autre état en rapport avec la personne du Fils; et c'est l'état de la loi nouvelle, où l'autorité est entre les mains des clercs vaquant à la sagesse qui est appropriée au Fils. Il faudra donc qu'il y ait un autre état, celui de l'Esprit-Saint, où l'autorité appartiendra aux hommes spirituels ». Cette raison était l'une des principales que donnaient certains hérétiques plus ou moins illuminés ou visionnaires, qui prêchaient le futur règne de l'Esprit-Saint. Sous une forme différente, n'est-ce point quelque chose d'analogue que prêcheraient certains modernistes de nos jours, quand ils en appellent sans cesse à la religion de l'Esprit devant se substituer au formalisme ecclésiastique. — La quatrième objection cite le mot de « Notre-Seigneur », qui « dit, en saint Matthieu, ch. XXIV (v. 14) : *Cet Évangile du Royaume sera prêché dans l'univers entier; et alors viendra la fin.* Or, l'Évangile du Christ est déjà depuis longtemps prêché dans l'univers entier; et cependant la fin n'est pas encore venue. Donc, l'Évangile du Christ n'est point l'Évangile du Royaume, mais il viendra un autre Évangile, celui de l'Esprit-Saint, qui sera comme une nouvelle loi ».

L'argument *sed contra* en appelle aussi à « Notre-Seigneur », qui « dit, en saint Matthieu, ch. XXIV (v. 34) : *Je vous dis que cette génération ne passera point, que toutes ces choses ne s'accomplissent;* et saint Jean Chrysostome l'explique de *la génération des fidèles.* Donc l'état des fidèles du Christ demeurera jusqu'à la consommation du siècle ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous explique que « l'état du monde peut changer d'une double manière. — D'abord, en raison d'un changement de loi. De cette manière, aucun autre état

ne saurait succéder au présent état de la loi nouvelle. C'est qu'en effet l'état de la nouvelle loi a succédé à celui de l'ancienne comme le plus parfait succède au moins parfait. Or, il n'est aucun état de la vie présente qui puisse être plus parfait que l'état de la loi nouvelle. Car rien ne saurait être plus rapproché de la fin dernière que ce qui introduit immédiatement à cette fin. Et, précisément, c'est là ce que fait la loi nouvelle. Aussi bien, l'Apôtre dit, dans l'épître *aux Hébreux*, ch. x (v. 19 et suiv.) : *Ayant donc confiance d'entrer dans le sanctuaire, par la vertu du sang du Christ, nous ouvrant une voie nouvelle, approchons-nous de Lui.* Il suit de là qu'il ne peut pas être un état de la vie présente qui soit plus parfait que celui de la loi nouvelle ; toute chose étant d'autant plus parfaite qu'elle est plus rapprochée de sa fin. — D'une autre manière, l'état des hommes peut changer, selon que les hommes sont dans rapports différents, plus parfaits ou moins parfaits, eu égard à la même loi. De cette sorte, l'état de l'ancienne loi fut changé fréquemment, les lois y étant parfois admirablement gardées, et d'autres fois totalement transgressées. Pareillement aussi, l'état de la nouvelle loi se diversifie selon la diversité des temps, des lieux, des personnes, pour autant que la grâce de l'Esprit-Saint est possédée par les hommes d'une manière plus ou moins parfaite. Toutefois », ajoute le saint Docteur, « il n'y a pas lieu d'attendre qu'il soit, dans l'avenir, quelque état où la grâce de l'Esprit-Saint soit participée d'une manière plus parfaite qu'elle ne l'a été jusqu'ici, surtout par les Apôtres, qui reçurent *les prémices de l'Esprit*, c'est-à-dire qu'ils reçurent l'Esprit-Saint et avant les autres dans le temps et dans une plus grande abondance que tous les autres, comme le dit la glose, au sujet de l'Épître *aux Romains*, ch. VIII (v. 23) ». — Cette dernière remarque de saint Thomas coupe court à toutes les chimères impies des tenants du progrès indéfini, qui voudraient que l'Église, ou plutôt le genre humain aille toujours se perfectionnant, à mesure que les siècles se déroulent. Il est vrai que parfois il progresse ; mais d'autres fois il recule ; et, en tout cas, quels que puissent être ses progrès ultérieurs, ils ne feront pas que les plus beaux temps de la grâce, du moins comme épanouissement parfait en des âmes de choix, n'aient été

les temps qui ont suivi immédiatement la rédemption par le Christ et la descente du Saint-Esprit sur les Apôtres.

L'*ad primum* explique qu' « au témoignage de saint Denys, dans la *Hiérarchie ecclésiastique* (ch. v), il est trois états différents pour les hommes : le premier fut celui de l'ancienne loi ; le second est celui de la loi nouvelle ; le troisième doit venir après, non point sur cette terre, mais dans le ciel. Seulement, de même que le premier état fut symbolique et imparfait par rapport à l'état évangélique ; de même l'état présent est symbolique et imparfait par rapport à celui de la Patrie ; et quand ce dernier sera venu, l'état présent prendra fin, selon qu'il est dit là-même (à l'endroit cité par l'objection, c'est-à-dire, dans la première épître *aux Corinthiens,* ch. XIII (v. 12) : *Nous voyons maintenant dans un miroir et d'une manière énigmatique ; mais alors nous verrons face à face* ».

L'*ad secundum,* particulièrement intéressant, nous donne un rapide aperçu des folles erreurs qui se sont greffées sur l'inintelligence de textes comme celui que citait l'objection. « Ainsi que saint Augustin le dit, dans son livre *Contre Fauste* (livre XIX, ch. XXXI), Montan et Priscille », visionnaires du temps de Tertullien, « affirmèrent que la promesse de Notre-Seigneur relative à l'Esprit-Saint qu'Il devait envoyer, ne fut point accomplie en la personne des Apôtres, mais en eux. Et pareillement les Manichéens affirmaient qu'elle avait été accomplie en la personne de Mannès, qu'ils disaient être l'Esprit Paraclet. Aussi bien soit les uns soit les autres refusaient d'admettre le livre des *Actes des Apôtres,* où il est montré manifestement que la promesse de Notre-Seigneur fut accomplie en la personne des Apôtres ; comme Notre-Seigneur le leur avait promis d'une façon réitérée, dans les *Actes,* ch. I (v. 5) : *Vous serez baptisés dans l'Esprit-Saint, d'ici peu de jours ;* chose que nous lisons accomplie au second chapitre des *Actes.* — Au surplus », ajoute saint Thomas, « toutes ces vanités », c'est-à-dire toutes ces doctrines vaines et folles « se trouvent exclues par ce qui est dit en saint Jean, ch. VII (v. 39) : *L'Esprit-Saint n'était pas encore donné, parce que Jésus n'était point glorifié encore ;* ce qui donne à entendre que tout de suite après la glorification du Christ dans

sa Résurrection et son Ascension, l'Esprit-Saint fut donné. — Et par là aussi », continue encore le saint Docteur, « se trouvent exclues les doctrines vaines de tous ceux qui diraient que nous devons attendre d'autres temps devant être les temps du Saint-Esprit ». — Nous avons, dans ces dernières paroles, la confirmation expresse de la remarque formulée par nous à la fin du corps de l'article. — Quant au texte sur lequel s'appuyait l'objection, saint Thomas l'explique en disant que « l'Esprit-Saint apprit aux Apôtres toute vérité par rapport aux choses qui sont de nécessité pour le salut ; c'est-à-dire par rapport aux choses qu'il faut croire et qu'il faut faire. Mais Il ne leur apprit point tous les événements à venir ; car ceci n'était point de leur ressort, selon cette parole du livre des *Actes*, ch. I (v. 7) : *Ce n'est pas à vous de connaître les temps ni les moments que le Père a fixés dans sa puissance* ».

L'*ad tertium* coupe court, d'un mot, à la fausse argumentation tirée des rapports des Personnes divines avec les deux Testaments. « La loi ancienne ne fut pas seulement la loi du Père ; elle fut aussi la loi du Fils ; car le Christ était figuré dans l'ancienne loi. Aussi bien le Seigneur déclare, en saint Jean, ch. V (v. 46) : *Si vous croyiez à Moïse, vous croiriez aussi à moi ; car lui-même a écrit de moi.* De même, la loi nouvelle n'est pas seulement la loi du Christ ; elle est aussi la loi de l'Esprit-Saint ; selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. VIII (v. 2) : *La loi de l'Esprit de la vie dans le Christ Jésus*, etc. Et donc il n'y a pas à attendre une autre loi qui doive être la loi de l'Esprit-Saint ».

L'*ad quartum* est d'une importance extrême pour la question si délicate des discours de Notre-Seigneur relatifs à la destruction de Jérusalem et à la fin des temps. — « Puisque, dit saint Thomas, le Christ, dès le début de sa prédication évangélique, prononça ces paroles : *Le Royaume des cieux s'est fait proche*, il est de la dernière sottise — *stultissimum est* — de prétendre que l'Évangile du Christ n'est pas l'Évangile du Royaume ». Ce n'est donc point par une telle distinction qu'il faut vouloir expliquer le texte cité dans l'objection. « Mais il faut dire que la prédication de l'Évangile du Christ peut s'entendre d'une double

manière. — D'abord, quant à la divulgation de la connaissance du Christ; et, en ce sens, l'Évangile fut prêché dans l'univers entier, même du temps des Apôtres, comme le dit saint Jean Chrysostome. Aussi bien, ce qui est ajouté, qu'*alors viendra la fin*, doit s'entendre de la destruction de Jérusalem dont il était question, au sens littéral, dans le discours prononcé par Jésus. — D'une autre manière, on peut entendre la prédication de l'Évangile dans le monde entier avec son plein effet, en telle sorte que l'Église se trouve établie partout. En ce sens, comme le dit saint Augustin dans son épître à *Hesychius*, l'Évangile n'a pas encore été prêché dans l'univers entier; mais, quand cela sera fait, alors viendra la consummation » ou la fin « du monde ». — On aura remarqué la netteté de cette réponse de saint Thomas. Elle projette les clartés les plus vives sur ce qu'on a appelé les discours eschatologiques de Notre-Seigneur dans l'Évangile : cf. saint Matthieu, ch. XXIV; saint Marc, ch. XIII; saint Luc, ch. XXI.

La loi nouvelle, ou loi de l'Évangile, est avant tout l'effusion de l'Esprit-Saint et de sa grâce dans l'âme ou le cœur des hommes; d'où il suit que cette loi justifie, ne se contentant pas de montrer ce qu'il faut faire pour plaire à Dieu, mais donnant le goût et la force de l'accomplir. Or, pour autant qu'elle est cette effusion de l'Esprit-Saint répandue sur le monde, elle ne devait venir qu'après l'accomplissement du mystère de la Rédemption, ouvrant toutes grandes les portes du ciel jusque-là fermées; et, parce que désormais les portes du ciel sont ouvertes, qu'on peut immédiatement y entrer, il n'y a plus à attendre une autre loi qui serait encore intermédiaire entre la loi nouvelle et l'état de la Patrie. — Cette loi nouvelle, que nous venons de considérer en elle-même, dans quels rapports exacts se trouve-t-elle avec la loi ancienne? Nous devons maintenant l'étudier; et ce va être l'objet de la question suivante.

QUESTION CVII

DE LA COMPARAISON DE LA LOI NOUVELLE A LA LOI ANCIENNE

Cette question comprend quatre articles :

1° Si la loi nouvelle est une autre loi que la loi ancienne?
2° Si la loi nouvelle accomplit la loi ancienne?
3° Si la loi nouvelle était contenue dans la loi ancienne?
4° Quelle est la plus difficile de la loi ancienne ou de la loi nouvelle?

Article Premier.

Si la loi nouvelle est autre que la loi ancienne?

Trois objections veulent prouver que « la loi nouvelle n'est pas autre que la loi ancienne ». — La première arguë de ce que « l'une et l'autre de ces deux lois ont été données à ceux qui ont foi en Dieu ; car *sans la foi, il est impossible de plaire à Dieu*, comme il est dit *aux Hébreux*, ch. XI (v. 6). Or, c'est la même foi qui a été pour les anciens et qui est pour les modernes, comme il est dit dans la glose sur saint Matthieu, ch. XXI (v. 9). Donc, il n'est aussi qu'une même loi » pour les uns et pour les autres. — La seconde objection en appelle à « saint Augustin », qui « dit, dans son livre *Contre Adamant, disciple de Mannès* (ch. XVII), qu'*entre la loi et l'Évangile il n'y a que cette petite différence, la crainte et l'amour*. Or, ces deux choses-là ne peuvent point faire que la loi ancienne et la loi nouvelle soient diverses ; car, même dans l'ancienne loi, on trouve proposés les préceptes de la charité ; ainsi, au *Lévitique*, ch. XIX (v. 18) : *Tu aimeras ton prochain;* et, au *Deutéronome*, ch. VI (v. 5) : *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu*. De même, elles ne peuvent point être diversifiées par l'autre différence que saint Augustin

assigne, dans son livre *Contre Fauste* (liv. IV, ch. II), disant que *l'Ancien Testament eut des promesses temporelles, et que le Nouveau a des promesses spirituelles et éternelles :* car, même dans le Nouveau Testament, nous trouvons des promesses temporelles, selon cette parole que nous lisons en saint Marc, ch. x (v. 30) : *Il recevra le centuple, durant cette vie, en maisons, et en frères*, etc.; et pareillement, dans l'Ancien Testament, on espérait aussi en des promesses spirituelles et éternelles, selon cette parole de l'Épître *aux Hébreux*, ch. XI (v. 16) : *C'est à une patrie meilleure qu'ils aspiraient, à une patrie céleste ;* et cette parole est dite des anciens patriarches. Donc il semble que la loi nouvelle n'est pas autre que la loi ancienne ». — La troisième objection dit que « l'Apôtre semble distinguer ces deux lois, dans son épître *aux Romains*, ch. III (v. 27), appelant la loi ancienne *la loi des faits* et la loi nouvelle, *la loi de la foi.* Or, la loi ancienne fut aussi la loi de la foi, selon cette parole de l'Épître *aux Hébreux*, ch. XI (v. 39) : *Tous ont été éprouvés par le témoignage de la foi ;* et il est question, en cet endroit, des Pères de l'Ancien Testament. Pareillement aussi, la loi nouvelle est la loi des faits » ou des œuvres ; « car il est dit en saint Matthieu, ch. V (v. 44) : *Faites du bien à ceux qui vous haïssent ;* et en saint Luc, ch. XXII (v. 19) : *Faites ceci en mémoire de moi.* Donc la loi nouvelle n'est pas une autre loi distincte de la loi ancienne ».

L'argument *sed contra* est le mot de « l'Apôtre », qui « dit, dans l'Épître *aux Hébreux*, ch. VII (v. 12) : *Le sacerdoce étant changé, il est nécessaire que la loi le soit aussi.* Or, autre est le sacerdoce du Nouveau Testament, et autre celui de l'Ancien, comme l'Apôtre le prouve au même endroit. Donc la loi est autre aussi ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « toute loi, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 90, art. 2 ; q. 91, art. 4), ordonne le mode de vivre des hommes par rapport à une certaine fin. Or, les choses qui sont ordonnées à une fin, peuvent, en raison de la fin, se diversifier d'une double manière. D'abord, en tant qu'elles sont ordonnées à des fins diverses ; et alors on a une diversité spécifique, surtout s'il s'agit de la fin immédiate

et prochaine. D'une autre manière, il pourra y avoir diversité, en raison du plus ou moins de proximité à l'endroit d'une même fin. On a un exemple de ces deux différences dans les divers mouvements. Les mouvements, en effet, qui sont ordonnés à des termes divers constituent des mouvements spécifiquement différents; tandis qu'on n'aura qu'une différence de plus ou moins parfait, si par rapport au même terme, un mouvement s'en approche davantage et l'autre moins. On pourra donc avoir entre deux lois deux sortes de différences. Dans un cas, elles seront totalement diverses, comme se référant à des fins qui n'ont rien de commun; c'est ainsi que la loi d'une cité qui serait ordonnée à faire que le peuple soit le maître serait spécifiquement différente de la loi qui serait ordonnée à faire que ce soient les meilleurs de la cité qui soient les maîtres. Dans un autre sens, deux lois pourront se distinguer, selon que l'une fait qu'on approche davantage de la fin et l'autre moins; c'est ainsi que dans une même cité, autre est la loi qui regarde les hommes faits, lesquels peuvent tout de suite accomplir ce qui a trait au bien commun, et autre la loi réglant l'éducation des enfants, qui doivent apprendre la manière dont il leur faudra plus tard accomplir ce qui est le propre des hommes faits. — Nous dirons donc, poursuit saint Thomas, que s'il s'agit du premier mode, la loi nouvelle n'est pas autre que la loi ancienne; car toutes deux ont la même fin, qui est de faire que les hommes soient soumis à Dieu : or, c'est le même Dieu pour l'Ancien et pour le Nouveau Testament, selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. III (v. 30) : *C'est le même Dieu, qui justifie les circoncis eu égard à la foi et les incirconcis par la foi.* Mais, selon le second mode, la loi nouvelle est autre par rapport à la loi ancienne. C'est qu'en effet la loi ancienne était comme le pédagogue des enfants, ainsi que l'Apôtre le dit dans son épître *aux Galates*, ch. III (v. 24); tandis que la loi nouvelle est la loi de la perfection, étant la loi de la charité, dont l'Apôtre dit, dans l'épître *aux Galates*, ch. III (v. 14), qu'elle est *le lien de la perfection* ».

L'*ad primum* répond que « l'unité de la foi, dans les deux Testaments, prouve l'unité de la fin. Il a été dit plus haut, en effet (q. 62, art. 2), que l'objet des vertus théologales, parmi les-

quelles se trouve la foi, est la fin dernière. Mais cependant la foi n'a pas eu le même état dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament ; car ce qu'ils croyaient devant venir, nous le croyons déjà accompli ».

L'*ad secundum* fait observer que « toutes les différences qui sont marquées entre l'ancienne et la nouvelle loi portent sur le plus ou le moins parfait. — C'est qu'en effet les préceptes de toute loi ont pour objet les actes des vertus. Seulement, ce sera d'une tout autre manière que ceux qui sont imparfaits, et qui n'ont pas encore l'habitus de la vertu, seront amenés à accomplir les actes des vertus, par rapport à ceux que l'habitus de la vertu rend déjà parfaits. Ceux qui n'ont pas encore l'habitus de la vertu sont amenés à en accomplir les actes par l'action d'une cause extrinsèque, comme la menace des peines ou la promesse de récompenses extérieures, telles que l'honneur, ou les richesses, ou toute autre chose de ce genre. Aussi bien, la loi ancienne qui était donnée aux hommes imparfaits n'ayant pas encore reçu la grâce spirituelle, était appelée *loi de crainte*, pour autant qu'elle amenait à l'observance des préceptes par la menace de certaines peines. Elle est dite aussi avoir des promesses temporelles. Ceux, au contraire, qui ont la vertu, sont portés à en accomplir les actes pour l'amour de la vertu et non en raison de quelque peine ou de quelque récompense extérieure. C'est pour cela que la loi nouvelle, dont la partie principale consiste dans la grâce spirituelle elle-même répandue dans les cœurs, est appelée *loi d'amour*. Et elle est dite avoir des promesses spirituelles et éternelles, qui sont l'objet de la vertu, surtout de la charité ; en telle sorte qu'elle y est inclinée par elle-même, non comme à des choses du dehors, mais comme à son bien propre ». Nous ne saurions trop remarquer, en passant, cette notion des récompenses spirituelles se confondant avec l'objet même de la vertu, surtout s'il s'agit de la charité. La fameuse querelle de l'amour pur et du quiétisme demeure vaine et sans objet, quand une fois on a compris cette grande doctrine. Aimer Dieu pour Lui-même n'est certes pas exclure la possession de Dieu par le sujet qui l'aime. Ici, la récompense de la vertu fait partie de son objet même. Nous aurons à expliquer longuement plus tard, dans le

traité de la charité, cette magnifique doctrine. — Saint Thomas ajoute qu'en raison de la différence qui vient d'être expliquée, « la loi ancienne est dite *tenir la main*, *mais non point l'âme* (cf. le Maître des *Sentences*, liv. III, dist. 40) : parce que celui qui s'abstient d'un acte de péché par crainte de la peine, n'a point sa volonté purement et simplement détournée de ce péché, comme l'est la volonté de celui qui s'abstient du péché par amour de la justice. Aussi bien, la loi nouvelle, qui est une loi d'amour, est dite *tenir* aussi *l'âme* ». — « Toutefois, ajoute encore saint Thomas, quelques-uns, dans l'Ancien Testament, eurent aussi la charité et la grâce de l'Esprit-Saint, lesquels attendaient surtout les promesses spirituelles et éternelles. Et, pour autant, ils appartenaient à la loi nouvelle. Comme aussi, il est, même dans le Nouveau Testament, des hommes charnels, qui ne sont pas encore arrivés à la perfection de la loi nouvelle, et qu'il a fallu, même dans ce Testament Nouveau, amener à accomplir les actes des vertus par la crainte des peines et par certaines promesses temporelles ». — En terminant, saint Thomas dit que « si la loi ancienne donnait les préceptes de la charité », comme le rappelait l'objection, « elle ne donnait cependant pas l'Esprit-Saint, par qui *la charité est répandue en nos cœurs*, comme il est dit dans l'Épître *aux Romains*, ch. v (v. 5) ».

L'*ad tertium* complète cette lumineuse doctrine. « Ainsi qu'il a été dit (q. 106, art. 1, 2), la loi nouvelle est appelée *loi de la foi*, en tant que son élément principal consiste dans la grâce elle-même donnée intérieurement aux croyants, ce qui fait que cette grâce est appelée *grâce de foi*. Elle a aussi, comme partie secondaire, certains faits ou actes moraux et les sacrements ; mais ce n'est point en cela que consiste la partie principale de la loi nouvelle comme c'était en ces sortes de choses extérieures que consistait principalement la loi ancienne. Quant à ceux qui, dans l'Ancien Testament, furent agréables à Dieu, par leur foi, ceux-là faisaient partie, à ce titre, du Nouveau Testament. Ils n'étaient justifiés, en effet, que par la foi au Christ qui est l'auteur du Nouveau Testament. Aussi bien l'Apôtre, parlant de Moïse, dit, dans son épître *aux Hébreux*, ch. xi (v. 26), qu'*il considère l'opprobre du Christ comme une richesse plus*

grande que les trésors de l'Égypte ». — Retrouver ainsi, même dans la doctrine ou dans les actions de l'Ancien Testament, la perfection de l'Évangile, n'est pas autre chose que découvrir ce qu'on a très justement appelé le sens évangélique de l'Ancien Testament, ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer.

La loi nouvelle diffère de la loi ancienne, non comme une espèce différerait d'une autre espèce dans un même genre, mais comme le parfait diffère de l'imparfait dans un même ordre ou une même ligne qui aboutit à une même fin ou à un même terme par des étapes différentes. — Mais ce caractère de perfection qui distingue la loi nouvelle par rapport à la loi ancienne, essentiellement imparfaite, nous permet-il de dire que la loi nouvelle a rempli la loi ancienne? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si la loi nouvelle remplit la loi ancienne?

Quatre objections veulent prouver que « la loi nouvelle n'a point rempli la loi ancienne ». — La première est que « vider une chose est le contraire de ce qui serait la remplir. Or, la loi nouvelle vide ou exclut les observances de la loi ancienne; il est dit, en effet, par l'Apôtre, dans l'épître *aux Galates*, ch. v (v. 2) : *Si vous vous faites circoncire, le Christ ne vous servira plus de rien.* Donc la loi nouvelle n'est pas ce qui remplit la loi ancienne ». — La seconde objection déclare qu' « un contraire n'est pas ce qui remplit son contraire. Or, le Seigneur, dans la loi nouvelle, a proposé certains préceptes qui sont contraires aux préceptes de l'ancienne loi. Nous lisons, en effet, dans saint Matthieu, ch. v (v. 27, 31 et suiv.) : *Vous avez entendu qu'il a été dit aux anciens : Quiconque renverra sa femme, qu'il lui donne un libelle de répudiation. Mais moi je vous dis que quiconque renverra sa femme la constitue adultère.* Et l'on voit la même chose, ensuite, pour la défense du serment, pour la défense

du talion, pour la haine des ennemis. De même, le Seigneur semble avoir exclu les préceptes de l'ancienne loi relatifs à la différence des mets, en saint Matthieu, ch. XV (v. 11) : *Ce n'est point ce qui entre dans la bouche, qui souille l'homme.* Donc la loi nouvelle n'a point pour caractère vrai de remplir la loi ancienne ». — La troisième objection fait observer que « quiconque agit contre la loi ne peut pas être dit la remplir. Or, le Christ, en certaines circonstances, a agi contre la loi. C'est ainsi qu'Il touche un lépreux, comme on le voit en saint Matthieu, ch. VIII (v. 3) ; ce qui était contre la loi. De même, il semble que plusieurs fois Il viola le sabbat ; ce qui faisait dire aux Juifs, en parlant de Lui (saint Jean, ch. IX, v. 16) : *Cet homme ne vient pas de Dieu, qui ne garde point le sabbat.* Donc le Christ n'a pas rempli la loi. Et, par suite, la loi nouvelle qui a été donnée par le Christ, n'a point pour caractère vrai de remplir la loi ancienne ». — La quatrième objection rappelle que « dans la loi ancienne étaient contenus des préceptes moraux, cérémoniels et judiciaires, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 99, art. 4). Or, le Seigneur, en saint Matthieu, ch. V, où Il a achevé la loi, quant à certains points, ne semble avoir fait aucune mention des préceptes judiciaires et cérémoniels. Donc il semble que ce n'est point d'une façon totale que la loi nouvelle a rempli » ou accompli et achevé « la loi ancienne ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce que « le Seigneur dit, en saint Matthieu, ch. V (v. 17) : *Je ne suis point venu abroger la loi, mais la remplir.* Et, plus loin, Il ajoute (v. 18) : *Un iota ou un accent ne passera pas de la loi, que tout ne soit accompli.* »

Au corps de l'article, saint Thomas part de ce fait, plusieurs fois déjà mis en lumière, et qui était rappelé encore à l'article précédent, que « la loi nouvelle se compare à la loi ancienne comme ce qui est parfait à ce qui est imparfait. Or, tout ce qui est parfait achève ou complète et remplit ce qui manquait à l'imparfait. D'où il suit qu'à ce titre, la loi nouvelle accomplit la loi ancienne, ajoutant, par mode de supplément ou de complément, ce qui manquait à la loi ancienne. D'autre part, dans la loi ancienne, nous pouvons considérer deux choses : la fin ; et les préceptes contenus dans la loi. — La fin de toute loi est de rendre

les hommes justes et vertueux, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 92, art. 1). Par conséquent, la fin de la loi ancienne était la justification des hommes. Cette justification, la loi ne pouvait point la réaliser, mais elle la figurait par des rites cérémoniels et elle la promettait par des paroles » expresses. « De ce chef, la loi nouvelle accomplit la loi ancienne, en justifiant par la vertu de la Passion du Christ », que les sacrements de la nouvelle loi appliquent aux hommes. « C'est ce que l'Apôtre dit dans l'épître *aux Romains*, ch. VIII (v. 3 et suiv.) : *Ce qui était impossible à la loi, Dieu l'a fait en envoyant son Fils dans une chair semblable à la chair du péché; et Il a condamné le péché dans la chair, afin que la justice de la loi fût accomplie en nous.* Sous ce rapport encore, la loi nouvelle donne ce que la loi ancienne promettait; selon cette parole de la seconde Épître *aux Corinthiens,* ch. I (v. 20) : Tout ce que Dieu a fait de promesses, tout cela est en Lui, c'est-à-dire dans le Christ. De même, toujours sous ce rapport, la loi nouvelle accomplit ce que la loi ancienne figurait. Aussi bien, dans l'Épître *aux Colossiens*, ch. II (v. 17), il est dit des choses cérémonielles, qu'elles étaient *l'ombre des choses à venir*, et que *le corps* » de cette ombre « *est le Christ;* c'est-à-dire que la vérité » de ces figures « se trouve réalisée dans le Christ. C'est aussi pour cela que la loi nouvelle est appelée loi de vérité; et la loi ancienne, *ombre* ou *figure* ».

Voilà donc comment la loi nouvelle accomplit la loi ancienne en ce qui était de la fin de cette loi ou de la justification des hommes. — « Pour ce qui est des préceptes de l'ancienne loi, le Christ les a accomplis et par ses actes et par sa doctrine. Par ses actes : car Il a voulu être circoncis et observer les autres prescriptions légales qui étaient à observer quand Il vivait; selon cette parole de l'Épître *aux Galates*, ch. IV (v. 4) : *Né sous la loi*. Par sa doctrine, le Christ a accompli les préceptes de l'ancienne loi d'une triple manière. — Premièrement, en déclarant le vrai sens de la loi; comme on le voit pour l'homicide et l'adultère, dans la défense desquels les scribes et les pharisiens n'entendaient que la prohibition des actes extérieurs; aussi bien le Seigneur accomplit la loi, en montrant que même l'acte intérieur

des péchés tombe sous la défense de la loi. — Secondement, le Seigneur a accompli les préceptes de la loi, en ordonnant de quelle manière devait être observé plus sûrement ce que la loi déterminait. C'est ainsi que la loi avait déterminé que l'homme ne se parjurât point; et ceci s'observe d'une façon plus sûre, si l'on s'abstient de tout serment, sauf le cas de nécessité (cf. S. Matthieu, ch. v). — Troisièmement, le Seigneur a accompli ou achevé les préceptes de la loi, en y ajoutant certains conseils de perfection; comme on le voit par saint Matthieu, ch. XIX, où le Seigneur répond à celui qui disait avoir observé les préceptes de l'ancienne loi : *Une chose te reste : si tu veux être parfait, va : tout ce que tu as, vends-le*, etc. » — Cet accomplissement ou cet achèvement des préceptes de l'ancienne loi par la doctrine du Christ dans son Évangile est le fondement scripturaire de ce que nous avons signalé déjà plusieurs fois et qu'on a appelé le sens évangélique de l'Ancien Testament; on voit aussi, par le présent corps d'article, qu'il est tout à fait dans la pensée de saint Thomas.

L'*ad primum* répond que « la loi nouvelle n'a évacué ou vidé l'observance de l'ancienne loi qu'eu égard aux choses cérémonielles, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 103, art. 3, 4). Or, ces choses-là étaient des figures des choses à venir. Par conséquent, dès là que les préceptes cérémoniels ont été accomplis, étant réalisées les choses qu'ils figuraient, il n'y a plus eu à les observer; car si on les observait, on signifierait encore que ces choses-là doivent venir et ne sont point réalisées »; ce qui serait une erreur. « C'est ainsi d'ailleurs que la promesse d'un don à faire dans l'avenir n'a plus aucune raison quand elle se trouve réalisée par la donation effective de la chose promise. Et, de cette sorte, les cérémonies de la loi ont été enlevées quand elles ont été accomplies ».

L'*ad secundum* déclare qu' « au témoignage de saint Augustin, *Contre Fauste* (livre XIX, ch. XXVI), ces préceptes du Seigneur », dont parlait l'objection, « ne sont point contraires aux préceptes de l'ancienne loi. *Quand le Seigneur, en effet, ordonne de ne point renvoyer sa femme, ce n'est point contraire à ce que la loi prescrit. Car la loi ne disait pas : Que celui qui le voudra,*

renvoie sa femme; ce qui aurait pour contraire de ne pas la renvoyer. Mais la loi ne voulait point que le mari renvoie sa femme, puisqu'elle mettait ce retard, qu'on écrive le libelle de répudiation, afin que les esprits prompts à la discorde fussent par là retenus et apaisés. Aussi bien, le Seigneur, pour confirmer cela, que la femme ne doit pas être facilement renvoyée, n'excepte que le seul cas de fornication. — Il en faut dire autant de la défense du serment, ainsi qu'il a été expliqué (au corps de l'article). — De même, pour la peine du talion. La loi, en effet, taxait la mesure de la vengeance, afin que l'on ne se portât point à une vengeance exagérée. Or, le Seigneur a mieux encore exclu tout excès, en demandant qu'on s'abstînt totalement de se venger. — Pour ce qui est de la haine des ennemis, Il écarta la fausse interprétation des Pharisiens, en nous avertissant de ne point haïr les personnes, mais seulement les fautes. — Quant à ce qui est de la distinction des mets, qui était une observance cérémonielle, le Seigneur ne donna point l'ordre, pour lors, de ne point l'observer; mais Il montra qu'aucune nourriture n'était par elle-même impure, et que tout cela était figuratif, comme il a été dit plus haut » (*ad 1um* et q. 102, art. 6, *ad 1um*).

L'*ad tertium* dit que « le contact du lépreux était défendu dans la loi, parce que de ce fait l'homme encourait une certaine impureté qui le rendait irrégulier, de même que pour le contact d'un mort, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 102, art 5, *ad 4um*). Mais le Seigneur, qui purifiait le lépreux » par son contact, « ne pouvait point encourir quelque impureté de ce fait. — Quant à ce qui est du sabbat, ce qu'il faisait ce jour-là ne violait point le sabbat entendu selon la vérité, ainsi qu'Il l'a montré Lui-même de multiple façon dans l'Évangile : soit parce qu'Il accomplissait ces œuvres miraculeuses par la vertu divine qui agit toujours en toutes choses (S. Jean, ch. v, v. 17); soit parce qu'Il travaillait au salut des hommes, alors que les Pharisiens eux-mêmes ne laissaient point de pourvoir au bien des bêtes le jour du sabbat (S. Matthieu, ch. XII, v. 11 et suiv.); soit parce qu'Il excusa les disciples de ne point garder la rigueur du sabbat, recueillant des épis ce jour-là, par nécessité. S'Il paraissait violer le sabbat, c'était seulement au sens des Pharisiens, qui croyaient

qu'on devait s'abstenir même de faire du bien aux hommes le jour du sabbat ; chose qui était contraire à l'intention de la loi ».

L'*ad quartum* déclare que « les préceptes cérémoniels de la loi ne sont point rappelés en saint Matthieu, ch. v, parce que leur observance est totalement enlevée du fait qu'ils sont accomplis, ainsi qu'il a été dit (*ad 1um*). — Quant aux préceptes judiciaires, le Seigneur parla de celui du talion, pour qu'on applique à tous les autres ce qu'Il dirait de celui-là. Et, au sujet de ce précepte, Il enseigna que l'intention de la loi n'était point qu'on recherche la peine du talion pour la fureur de la vengeance que Lui-même vient exclure, avertissant que l'homme doit être prêt à supporter même de plus grandes injures » que celles qu'il a déjà reçues, « mais seulement pour l'amour de la justice : chose qui demeure encore dans la loi nouvelle ».

La loi nouvelle, parce qu'elle réalise, dans sa perfection, ce que la loi ancienne préparait seulement ou figurait, ne détruit point cette loi ni ne l'abroge, à proprement parler ; elle l'achève et l'accomplit. Cette conclusion ne fait que reproduire les paroles même du Christ en saint Matthieu. — Reste à nous demander si cette loi nouvelle était déjà contenue dans la loi ancienne. Ce nouveau point de doctrine va faire l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si la loi nouvelle était contenue dans la loi ancienne?

Trois objections veulent prouver que « la loi nouvelle n'était point contenue dans la loi ancienne ». — La première est que « la loi nouvelle consiste surtout dans la foi ; et c'est pour cela qu'elle est appelée *la loi de la foi*, cumme on le voit dans l'*Épître aux Romains*, ch. III (v. 27). Or, il est bien des choses proposées à croire dans la loi nouvelle que la loi ancienne ne contenait point. Donc la loi nouvelle n'était point contenue dans la loi ancienne ». — La seconde objection dit qu'« à propos de ce texte de saint Mathieu, ch. v (v. 19) : *Celui qui ruinera un de*

ces préceptes les plus petits, une glose explique que les préceptes de la loi sont plus petits et que dans l'Évangile sont contenus des préceptes plus grands. Or, le plus grand ne peut pas être contenu dans le plus petit. Donc la loi nouvelle n'est pas contenue dans la loi ancienne ». — La troisième objection fait observer que « ce qui est contenu en un autre est acquis simultanément avec cet autre. Si donc la loi nouvelle était contenue dans la loi ancienne, il s'ensuivrait qu'en ayant la loi ancienne on aurait eu la loi nouvelle. Et, par suite, il devenait superflu d'ajouter la loi nouvelle puisqu'on avait déjà la loi ancienne. Donc la loi nouvelle n'est pas contenue dans la loi ancienne ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce qu' « il est dit, dans Ézéchiel, ch. I (v. 16) : *Une roue était dans l'autre roue*, c'est-à-dire, explique saint Grégoire, *le Nouveau Testament dans l'Ancien* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « une chose est contenue en une autre d'une double manière. D'abord, d'une façon actuelle; comme ce qui est dans un lieu se trouve contenu dans ce lieu. D'une autre manière, virtuellement; comme l'effet est contenu dans sa cause ou le complet dans l'incomplet », c'est-à-dire l'achevé dans ce qui le commence; « c'est ainsi que le genre contient ses espèces en puissance, ou aussi que tout l'arbre est contenu dans le noyau. La loi nouvelle était contenue dans l'ancienne, de cette seconde manière. Nous avons dit, en effet, que la loi nouvelle se compare à l'ancienne comme ce qui est parfait à ce qui est imparfait. Aussi bien, saint Jean Chrysostome, expliquant ce » beau « texte de saint Marc, ch. IV (v. 28) : *Spontanément la terre porte son fruit : d'abord, de l'herbe; puis, un épi; puis, dans l'épi, du grain en abondance*, dit : *L'herbe qui vient d'abord, est dans la loi de nature: puis, les épis, dans la loi de Moïse; ensuite, le grain en abondance, dans l'Évangile*. Par où l'on voit que la loi nouvelle se trouve contenue dans l'ancienne comme le fruit est contenu dans l'épi ».

L'*ad primum* déclare que « tout ce qui est proposé à croire dans le Nouveau Testament d'une façon explicite et à découvert, est proposé à croire dans l'Ancien Testament, mais d'une façon implicite et caché sous des figures. Aussi bien, à ce titre, même

par rapport aux choses que nous devons croire, la loi nouvelle se trouve contenue dans l'ancienne ».

L'*ad secundum* fait observer que « les préceptes de la loi nouvelle sont dits plus grands que ceux de la loi ancienne, à cause du sens explicite qui est le leur. Mais pour ce qui est de la substance même des préceptes, tous ceux du Nouveau Testament sont contenus dans l'Ancien, c'est ce qui a fait dire à saint Augustin, dans son livre *Contre Fauste* (liv. XIX, ch. XXIII, XXVIII) que *presque tout ce que le Seigneur ajoutait par mode de conseil ou de précepte, quand Il disait* (en S. Matthieu, ch. v) : « *Mais Moi je vous dis* », *se trouve déjà dans ces anciens livres. Mais parce que les hommes n'entendaient par homicide que le meurtre effectif atteignant le corps humain, le Seigneur ouvre le sens de ce mot, en expliquant que tout mouvement inique tendant à faire du mal au prochain se rattache à l'homicide.* Et c'est en raison de ces explications de sens que les préceptes de la loi nouvelle sont dits être plus grands que ceux de l'ancienne loi — Rien n'empêche cependant », ajoute saint Thomas, répondant directement à la raison donnée par l'objection, « que le plus grand soit contenu virtuellement dans le plus petit; comme, par exemple, l'arbre est contenu dans le noyau ».

L'*ad tertium* dit que « ce qui est donné d'une façon implicite a besoin d'être expliqué. Et c'est pour cela qu'après la loi ancienne il a fallu que vînt la loi nouvelle ».

L'article que nous venons de lire est la confirmation éclatante de l'existence dans l'ancienne loi de ce que nous avons déjà plusieurs fois appelé son *sens évangélique*. Rien n'est plus fondé en doctrine catholique et thomiste que la recherche d'un sens évangélique dans l'ancienne loi, puisque tout ce qui est explicitement contenu dans les enseignements ou les actes du Christ est contenu déjà dans l'Ancien Testament d'une façon implicite, non seulement par mode de figure, ce qui est le sens spirituel ou typique, mais même dans la lettre entendue au sens parfait qui est le sien et que l'Évangile a mis dans tout son jour. — Que penser maintenant du rapport des deux lois, ancienne et nou-

velle, en ce qui est de leur caractère onéreux. Laquelle de ces deux lois devons-nous considérer comme plus onéreuse : est-ce la loi ancienne; est-ce la loi nouvelle?

Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article IV.

Si la loi nouvelle est plus onéreuse que la loi ancienne?

Trois objections veulent prouver que « la loi nouvelle est plus onéreuse que la loi ancienne ». — La première en appelle à « saint Jean Chrysostome », qui, « sur ce texte de saint Matthieu, ch. v (v. 19) : *Celui qui aura enfreint un de ces préceptes les plus petits*, dit (hom. x) : *Les commandements de Moïse sont faciles à observer : Tu ne tueras point; Tu ne commettras point d'adultère. Mais les commandements du Christ, savoir : Tu ne te mettras pas en colère; Tu ne convoiteras pas, — sont difficiles à observer*. Donc la loi nouvelle est plus onéreuse que la loi ancienne ». — La seconde objection fait observer qu' « il est plus facile d'user de la prospérité terrestre, que d'endurer les tribulations. Or, dans l'Ancien Testament, ceux qui observaient la loi ancienne y trouvaient la prospérité temporelle, comme on le voit par le *Deutéronome*, ch. xxviii (v. 1-14). Ceux, au contraire, qui observent la loi nouvelle, n'ont en partage que toute sorte de tribulations; selon qu'il est dit dans la seconde Épître *aux Corinthiens*, ch. vii (v. 4 et suiv.) : *Montrons-nous de vrais ministres de Dieu, en de nombreuses souffrances, dans les tribulations, dans les nécessités, dans les détresses*, etc. Donc, la loi nouvelle est plus onéreuse que la loi ancienne ». — La troisième objection déclare que « ce qui vient en plus d'une autre chose et s'y ajoute paraît être plus difficile. Or, la loi nouvelle s'ajoute à la loi ancienne. Car tandis que la loi ancienne défendait le parjure, la loi nouvelle défend même le serment; et tandis que la loi ancienne défendait le renvoi de la femme sans libelle de répudiation, la loi nouvelle défend absolument tout divorce; comme on le voit en saint Matthieu, ch. v, interprété par saint

Augustin. Donc la loi nouvelle est plus onéreuse que la loi ancienne ».

L'argument *sed contra* cite la délicieuse parole de Notre-Seigneur, « en saint Matthieu, ch. XI (v. 28) », où « il est dit : *Venez à moi, vous tous qui peinez et êtes chargés;* parole que saint Hilaire expose comme il suit : *Il appelle à Lui ceux qui peinent sous les difficultés de la loi et ceux qui sont chargés des péchés du siècle.* Et après, le Seigneur, parlant du joug de l'Évangile, ajoute : *Mon joug est suave et mon fardeau léger.* Donc la loi nouvelle est plus légère à porter que la loi ancienne ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous dit qu' « au sujet des actes de vertus, sur lesquels portent les préceptes de la loi, une double difficulté peut être considérée. L'une, du côté des œuvres extérieures, qui par elles-mêmes ont un certain caractère onéreux et difficile. De ce chef, la loi ancienne était beaucoup plus onéreuse que la loi nouvelle. Car la loi ancienne obligeait à un plus grand nombre d'actes extérieurs, dans ses multiples cérémonies, que ne le fait la loi nouvelle, où, en dehors des préceptes de la loi de nature, nous trouvons très peu de choses qui aient été ajoutées dans l'enseignement du Christ et des Apôtres; bien que, dans la suite, certaines choses aient été ajoutées par l'institution des saints Pères. Et même, au sujet de ces choses ainsi ajoutées, saint Augustin déclare qu'il faut user de réserve pour que la manière de vivre des fidèles ne soit point rendue onéreuse. Il dit, en effet, dans les *Enquêtes de Janvier*, que quelques-uns *accablent de charges serviles cette religion qui est la nôtre et que la miséricorde de Dieu a voulu être libre, la renfermant en quelques sacrements à la portée de tous et très peu nombreux, en telle sorte que la condition des Juifs paraît plus supportable, car, du moins, ils n'étaient soumis qu'aux sacrements légaux et non aux présomptions humaines* ». — Ce texte de saint Augustin et la citation qu'en fait ici saint Thomas ne sauraient trop être remarqués. Nous voyons par là qu'il n'est rien qui soit plus en opposition avec l'esprit de la loi nouvelle que la multiplicité des prescriptions extérieures revêtues d'un caractère d'obligation stricte. Moins il y aura d'obligations de cette sorte, mieux on restera dans l'esprit de l'Évangile. Et c'est bien, en

effet, ce qu'observe excellemment l'Église, qui n'a marqué à ses fidèles, comme obligations surajoutées aux préceptes divins de l'Évangile, ramenés eux-mêmes, comme nous le disait ici saint Thomas, aux seuls préceptes du Décalogue ou de la loi de nature, que de rares préceptes, d'ailleurs à la portée de tous, et dont le propre est encore de rendre plus facile, en la précisant, l'observation de tels ou tels préceptes du Décalogue. Ces préceptes de l'Église se ramènent à l'assistance à la messe le dimanche et certains jours de fête; à la confession annuelle et à la communion pascale; à l'observance du jeûne et de l'abstinence, certains jours de vigile, les quatre-temps et le carême. Il n'y a aucune proportion entre ces prescriptions si simples et les multiples préceptes cérémoniels de l'ancienne loi.

« Une autre difficulté, en ce qui est des actes des vertus, porte sur les actes intérieurs eux-mêmes; selon, par exemple, que quelqu'un accomplit tel acte de vertu avec empressement et avec plaisir. C'est à vaincre cette difficulté qu'est ordonnée la vertu. Si, en effet, on n'a point la vertu, accomplir ces actes est chose très difficile; par la vertu, au contraire, ils sont rendus faciles. A ce titre, les préceptes de la loi nouvelle sont plus onéreux que ceux de la loi ancienne. Dans la loi nouvelle, en effet, sont prohibés certains mouvements intérieurs de l'âme, qui, dans l'ancienne loi, n'étaient pas défendus d'une manière expresse, au moins pour tous, bien que pour quelques-uns ils le fussent, mais sans qu'il y eût, même alors, une peine taxée contre les délinquants. Or », de contenir ainsi et de régler toujours en toutes choses les mouvements intérieurs de l'âme, « c'est chose très difficile pour qui n'a pas la vertu; selon qu'Aristote dit aussi au cinquième livre de l'*Éthique* (ch. IX, n. 14; de S. Th., leç. 15), que faire les œuvres que l'homme juste accomplit est chose facile, mais les accomplir comme lui-même le fait, c'est-à-dire joyeusement et avec empressement, c'est chose difficile à qui n'a pas la vertu de justice. Il est dit aussi, dans la première épître de saint Jean, ch. V (v. 3), que *ses commandements ne sont pas pénibles;* ce qu'explique saint Augustin en disant qu'*ils ne sont point pénibles à celui qui aime, mais ils le sont à celui qui n'aime pas* ». — Ainsi donc, en raison de la perfection ex-

presse apportée par la loi nouvelle aux prescriptions plutôt extérieures de l'ancienne loi, la loi nouvelle est sans proportion plus difficile que la loi ancienne; car elle exclut jusqu'à l'acte intérieur de pensée ou de volonté, ou aussi de passion coupable, dont l'ancienne loi ne prohibait, d'une façon expresse, que le côté grossier extérieur. Mais ceci ne vise que le côté secondaire de la loi nouvelle, ou son caractère de loi écrite et proposée du dehors. Si, en effet, nous prenons la loi nouvelle avec ce qu'il y a de principal et de premier en elle, c'est-à-dire la grâce même de l'Esprit-Saint, il n'y a plus à parler de fardeau ou de peine et de charge, parce que, suivant un autre beau mot de saint Augustin : *Quand on aime il n'y a plus de peine, ou s'il est quelque peine, cette peine elle-même est aimée.*

L'*ad primum* fait observer que « ce texte même cité dans l'objection parle expressément de la difficulté de la nouvelle loi constituée par la défense expresse des mouvements intérieurs » de l'âme.

L'*ad secundum* répond que « les adversités que souffrent les observateurs de la loi nouvelle ne sont point imposées par la loi elle-même. Toutefois, en raison de l'amour qui constitue la loi elle-même » en ce qu'elle a de premier et de principal, « ces adversités sont supportées avec facilité; parce que, selon que saint Augustin le dit, dans son livre *des Paroles du Seigneur*, *même ce qu'il y a de plus cruel et de plus affreux*, *l'amour le rend facile et presque nul* ». Cet *ad secundum* confirme expressément la remarque faite tout à l'heure en terminant le corps de l'article.

L'*ad tertium* confirme une autre remarque faite aussi dans le corps de l'article. « Ces sortes d'additions aux préceptes de la loi ancienne sont ordonnées à faire accomplir plus facilement ce que la loi ancienne prescrivait, ainsi que le dit saint Augustin (*contre Fauste*, liv. XIX, ch. XXIII, XXVI) ». Il est certain, en effet, que si l'on supprime jusqu'aux mouvements intérieurs de colère, on sera bien plus à l'abri de tout péché d'homicide; et si l'on écarte jusqu'à la plus légère mauvaise pensée, tout acte d'adultère est rendu impossible. Il est vrai que si l'on compare l'observance de la loi ancienne en soi et l'observance de la loi

nouvelle en soi, il est plus facile de manquer à celle-ci qu'il ne l'était de manquer à celle-là; mais du fait qu'on observe la loi nouvelle, l'observance de la loi ancienne, qu'il est toujours et plus que jamais nécessaire d'observer quant à ses préceptes moraux, devient sans comparaison plus facile. « Et, par suite, les additions faites par la loi nouvelle ne montrent point qu'elle soit plus onéreuse mais plutôt qu'elle est plus facile ». La perfection d'ordre moral, qui n'était qu'implicitement marquée dans la loi ancienne, est formulée expressément dans la loi nouvelle. Du même coup, il devient plus facile d'atteindre cette perfection; — alors surtout, nous l'avons dit, que la loi nouvelle porte avec elle la grâce intérieure de l'Esprit-Saint mouvant le cœur et le disposant suavement dans le sens de la vertu.

La loi nouvelle ne constitue pas un ordre absolument nouveau, ou hétérogène et disparate, relativement à la loi ancienne. Elle en est, au contraire, l'aboutissement essentiel et voulu. La loi ancienne était un commencement que la loi nouvelle continue et active. Aussi bien cette loi nouvelle était-elle déjà contenue dans la loi ancienne comme le fruit est contenu dans la fleur ou l'arbre dans le germe. Toutefois, parce qu'elle est le perfectionnement de ce que la loi ancienne ébauchait, elle laisse de côté ce qui n'était que préparation matérielle, libérant, de ce chef, les âmes d'un joug difficile à porter; mais ce n'est que pour rendre plus strict et plus pressant le devoir de la perfection morale intérieure, que, du reste, elle transforme en joug suave et en fardeau léger par la divine charité que l'Esprit-Saint y répand dans les cœurs. — Ce joug nouveau de la loi nouvelle et le nouveau fardeau qu'elle impose, en quoi consistent-ils bien? Que contient cette loi et que commande-t-elle? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de la question suivante, la dernière du traité de la loi.

QUESTION CVIII

DE CE QUI EST CONTENU DANS LA LOI NOUVELLE

Cette question comprend quatre articles :

1° Si la loi nouvelle doit commander ou défendre certains actes extérieurs?
2° Si dans ce commandement ou cette défense des actes extérieurs, elle est bien ce qu'il faut qu'elle soit?
3° Si elle établit pour les hommes un ordre convenable en ce qui est de leurs actes intérieurs?
4° Si c'est à propos qu'elle ajoute des conseils aux préceptes ?

De ces quatre articles, on le voit, les trois premiers traitent des préceptes; et le quatrième, des conseils. — Pour les préceptes : d'abord, des préceptes relatifs aux actes extérieurs; puis, des préceptes relatifs aux actes intérieurs. — Et, par rapport aux actes extérieurs : s'il fallait que la loi nouvelle s'en occupe; si elle s'en occupe comme il fallait. — D'abord, le premier de ces deux derniers points.

Article Premier.

Si la loi nouvelle devait commander ou défendre certains actes extérieurs?

Trois objections veulent prouver que « la loi nouvelle ne devait point s'occuper des actes extérieurs pour les commander ou les défendre ». — La première dit que « la loi nouvelle est la loi du Royaume ; selon cette parole que nous lisons en saint Matthieu, ch. XXIV (v. 14) : *Cet Évangile du Royaume sera prêché dans tout l'univers*. Or, le Royaume de Dieu ne consiste pas dans les actes extérieurs, mais seulement dans ceux du dedans; selon

cette parole que nous lisons en saint Luc, ch. XVII (v. 21) : *Le Royaume de Dieu est au dedans de vous*; et cette autre parole de l'Épître *aux Romains*, ch. XIV (v 17) : *Le Royaume de Dieu n'est point le manger et le boire; mais la justice et la paix et la joie dans l'Esprit-Saint.* Donc, la loi nouvelle ne doit point commander ou défendre les actes extérieurs ». — La seconde objection fait observer que « la loi nouvelle est la *loi de l'Esprit*, selon qu'il est dit dans l'Épître *aux Romains*, ch. VIII (v. 2). Or, *où se trouve l'Esprit du Seigneur*, *là se trouve la liberté*, comme il est dit dans la seconde Épître *aux Corinthiens*, ch. III (v. 17). D'autre part, il n'est point de liberté lorsque l'homme est obligé à faire ou à éviter certains actes extérieurs. Donc la loi nouvelle ne contient aucun précepte ou aucune défense relativement aux actes extérieurs ». — La troisième objection déclare que « tous les actes extérieurs sont regardés comme appartenant à la main, de même que tous les actes intérieurs appartiennent à l'esprit. Or, il est marqué cette différence entre la loi ancienne et la loi nouvelle, que *la loi ancienne réglait la main, tandis que la loi nouvelle règle l'esprit* (cf. le Maître des *Sentences*, livre III, dist. 40). Donc il ne faut point qu'il y ait, dans la loi nouvelle, des préceptes ou des prohibitions portant sur les actes extérieurs, mais seulement sur les actes intérieurs. » — Ces raisons seraient assez du goût des faux mystiques qui se sont succédés à travers les siècles et qui, pour être des hommes plus purement spirituels, ne voulaient s'occuper en rien de leur corps, ou plutôt lui laissaient toute liberté et toute licence; ou qui déclaraient que tout acte extérieur était de soi chose inutile pour le salut et la sainteté. On connaît à ce sujet les erreurs des quiétistes, surtout de Molinos. Elles furent condamnées par le pape Innocent XI, en 1687.

L'argument *sed contra* oppose que « par la loi nouvelle, les hommes sont faits *enfants de lumière*; aussi bien est-il dit en saint Jean, ch. XII (v. 36) : *Croyez en la Lumière, afin que vous deveniez enfants de lumière.* Or, il convient que les enfants de lumière fassent les œuvres de lumière et rejettent les œuvres de ténèbres; selon cette parole de l'Épître aux *Éphésiens*, ch. V (v. 8) : *Vous étiez autrefois ténèbres; maintenant vous êtes*

lumière dans le Seigneur ; marchez comme enfants de lumière. Donc la loi nouvelle a dû défendre certaines œuvres extérieures, et en commander d'autres. »

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « le côté principal de la loi nouvelle, ainsi qu'il a été dit (q. 106, art. 1er, *ad 2um*), est la grâce de l'Esprit-Saint, qui se manifeste dans la foi agissant par la charité. Cette grâce est communiquée aux hommes par le Fils de Dieu fait homme, dont la grâce a d'abord rempli l'humanité pour ensuite de là dériver en nous. Aussi bien est-il dit en saint Jean, ch. 1 (v. 14) : *Le Verbe s'est fait chair*; et puis, il est dit : *plein de grâce et de vérité*; et ensuite (v. 16) : *De sa plénitude nous avons tous reçu, grâce pour grâce.* En telle sorte qu'il est ajouté (v. 17), que *la grâce et la verité ont été faites par Jésus-Christ.* Il suit de là qu'il convenait que la grâce découlant du Verbe incarné arrive à nous par certaines choses extérieures sensibles; et que par la vertu de cette grâce intérieure soumettant la chair à l'esprit, certaines œuvres extérieures sensibles soient aussi produites par nous. — Ainsi donc, c'est d'une double manière que certaines œuvres extérieures peuvent se rattacher à la grâce. Les unes, comme amenant d'une certaine manière la grâce ; telles sont les œuvres des sacrements institués dans la loi nouvelle, comme le baptême, l'Eucharistie, et les autres de même nature. — D'autres œuvres extérieures existent qui procèdent de l'instinct de la grâce; mais parmi elles, nous devons remarquer une certaine différence. Quelques-unes ont un rapport nécessaire de convenance ou de contrariété avec la grâce intérieure qui consiste dans la foi opérant par la charité. Ces sortes d'œuvres extérieures sont commandées ou défendues dans la loi nouvelle; comme, par exemple, est commandée la confession de la foi et défendue sa négation; car il est dit en saint Mathieu, ch. x (v. 32 et suiv.) : *Celui qui me confessera devant les hommes, je le confesserai, moi aussi, devant mon Père. Mais celui qui m'aura nié devant les hommes, je le nierai, moi aussi, devant mon Père.* D'autres œuvres extérieures n'ont point avec la foi qui agit par la charité un rapport nécessaire de convenance ou de contrariété. Ces œuvres ne sont point, dans la loi nouvelle, commandées ou défendues, en vertu

de la première institution de la loi; mais elles ont été laissées par le législateur, c'est-à-dire par le Christ, à chacun, selon que les hommes ont à exercer leur action. Et, par suite, il est libre à chacun, en tout cela, de déterminer lui-même ce qu'il est à propos qu'il fasse ou qu'il évite; et à chaque supérieur, d'ordonner à ceux qui lui sont soumis ce qu'ils doivent faire ou éviter à l'endroit de ces choses. Aussi bien, même à ce sujet, la loi de l'Évangile est appelée une loi de liberté », par rapport à la loi ancienne appelée loi de servitude; « car la loi ancienne déterminait une foule de choses et ne laissait que peu de chose à déterminer à la liberté des hommes ». — Ce dernier point, si important et qui jette un jour si lumineux sur un des aspects les plus caractéristiques de la loi nouvelle, sera pleinement expliqué dans l'article qui va suivre, où saint Thomas précisera quels sont les actes extérieurs commandés ou défendus par la loi nouvelle, et quels sont ceux que cette loi laisse à la libre disposition des hommes. Qu'il suffise de remarquer ici l'intention générale de la loi nouvelle, qui est de charger les hommes le moins possible en ce qui est des œuvres extérieures, n'imposant ou ne défendant que ce qui est rigoureusement lié à l'existence de la grâce dans l'âme.

L'*ad primum* accorde que « le Royaume de Dieu consiste principalement dans les actes intérieurs. Mais, par voie de conséquence, appartiennent aussi au Royaume de Dieu toutes les œuvres sans lesquelles les actes intérieurs ne sauraient être. C'est ainsi que si le Royaume de Dieu est la justice intérieure, et la paix, et la joie spirituelle, il devient nécessaire que tous les actes extérieurs qui répugnent à la justice intérieure, à la paix, et à la joie spirituelle, répugnent aussi au Royaume de Dieu. D'où il suit qu'ils doivent être prohibés dans l'Évangile du Royaume. Quant aux actes qui sont indifférents par rapport à ces biens intérieurs, comme par exemple de manger tels aliments ou tels autres, ce n'est pas en eux que consistera le Royaume de Dieu. Aussi bien l'Apôtre avait dit, avant les paroles citées par l'objection : *Le Royaume de Dieu n'est point le manger et le boire* ».

L'*ad secundum* répond qu' « au témoignage d'Aristote, dans

son premier livre des *Métaphysiques* (ch. II, n. 9; de S. Th., leç. 3), *l'être libre est celui qui est cause de lui-même.* Celui-là donc fera librement une chose, qui fera cette chose de lui-même. Or, quand l'homme fait une chose en vertu d'un habitus ou d'une inclination conforme à sa nature, il fait cette chose de lui-même. Si, au contraire, l'habitus ou l'inclination était en opposition avec la nature, dans ce cas l'homme n'agirait point selon son être à lui mais selon quelque élément corrupteur venu du dehors. Puis donc que la grâce de l'Esprit-Saint est comme un habitus intérieur qui nous est communiqué et qui nous incline à agir selon qu'il convient, il nous fait accomplir librement ce qui est en harmonie avec la grâce et éviter ce qui lui répugne. — Par où l'on voit que c'est à un double titre que la loi nouvelle est appelée loi de liberté. D'abord, parce qu'elle ne nous oblige point à faire ou à éviter quoi que ce soit, si ce n'est ce qui est nécessaire ou ce qui répugne au salut et qui tombe sous le précepte ou la défense de la loi. Ensuite, parce que ces sortes de préceptes ou de défenses, elle nous les fait remplir librement, en faisant que nous les remplissions par l'instinct intérieur de la grâce. Aussi bien, la loi nouvelle, en raison de ces deux choses, est appelée *loi de parfaite liberté*, en saint Jacques, ch. I (v. 25) ».

L'*ad tertium* dit que « la loi nouvelle, parce qu'elle retient l'esprit, empêchant les mouvements intérieurs désordonnés, doit aussi nécessairement retenir la main, empêchant les actes extérieurs désordonnés, qui sont l'effet des mouvements intérieurs ».

La loi nouvelle consiste principalement dans la grâce intérieure de l'Esprit-Saint qui habite dans l'âme et l'enrichit de ses dons. Mais cette grâce de l'Eprit-Saint ne nous est communiquée qu'en raison et en fonction de l'humanité sainte du Verbe incarné. Aussi bien était-il à propos qu'elle nous parvînt à l'aide de certains signes extérieurs, servant comme de trait d'union entre la sainte humanité du Sauveur et nous. La loi nouvelle comprendra donc certaines pratiques extérieures, qui ne sont autres que les sacrements. Ces pratiques sont ordonnées à produire la grâce dans l'âme. D'autre part, il ne se peut point que la grâce soit

présente dans l'âme et qu'elle n'y porte ses fruits. Or, les fruits de la grâce sont tous les actes des vertus. Lesquels actes des vertus, intérieurs dans leur source, ont une connexion nécessaire avec certains actes extérieurs. Si donc les actes extérieurs sont d'une nature telle qu'ils soient exigés par les actes des vertus, ou au contraire incompatibles avec eux, la loi nouvelle devra nécessairement ou les commander, ou les proscrire. — Mais cela suffit-il pour que la vie de l'homme dans la loi nouvelle soit parfaitement ordonnée en ce qui est de son côté extérieur? C'est ce que nous devons maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article suivant, complément indispensable de l'article que nous venons de lire.

Article II.

Si la loi nouvelle a ordonné d'une manière suffisante les actes extérieurs?

Quatre objections veulent prouver que « la loi nouvelle a ordonné d'une manière insuffisante les actes extérieurs ». — La première arguë de ce que « la loi nouvelle semble surtout comprendre la foi qui agit par l'amour; selon cette parole de l'Épître *aux Galates*, ch. v (v. 6) : *Dans le Christ Jésus, ni la circoncision ni l'incirconcision n'ont de valeur, mais la foi qui agit par l'amour*. Or, la loi nouvelle a expliqué, dans l'ordre des choses à croire, des points qui n'étaient pas explicites dans l'ancienne loi; comme la foi à la Trinité. Donc il aurait fallu qu'elle ajoute aussi certains points d'ordre moral, comme actes extérieurs, qui n'étaient pas déterminés dans l'ancienne loi ». — La seconde objection fait remarquer que « dans l'ancienne loi, n'avaient pas été institués seulement des sacrements, mais aussi des rites sacrés, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 101, art. 4; q. 102, art. 4). Or, dans la loi nouvelle, bien que des sacrements aient été institués, il ne semble point qu'aucun rite sacré ait été institué par le Seigneur; comme, par exemple, ce qui aurait trait à la consécration d'un temple, ou de certains vases, ou même la détermination de certaines solennités à célébrer. Donc

la loi nouvelle ordonne d'une manière insuffisante les choses extérieures ». — La troisième objection rappelle que « dans l'ancienne loi, de même qu'il était certaines observances touchant les ministres de Dieu, il y avait aussi certaines observances regardant le peuple, ainsi qu'il a été dit plus haut, quand il s'agissait des préceptes cérémoniels de l'ancienne loi (q. 101, art. 4; q. 102, art. 6). Or, dans la loi nouvelle, il semble que certaines observances ont été marquées pour les ministres de Dieu; comme on le voit en saint Matthieu, ch. x (v. 9) : *Ne possédez ni or, ni argent, ni monnaie dans vos ceintures*, et les autres choses qui sont indiquées au même endroit et qu'on trouve aussi en saint Luc, ch. IX et ch. x. Donc il aurait fallu aussi que fussent instituées, dans la loi nouvelle, certaines observances regardant le peuple fidèle ». — La quatrième objection dit que « dans l'ancienne loi, en plus des préceptes moraux et cérémoniels, il y eut aussi des préceptes judiciaires. Or, dans la loi nouvelle, nous ne trouvons aucun précepte judiciaire. Donc la loi nouvelle a ordonné d'une manière insuffisante les œuvres extérieures ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce que « le Seigneur dit, en saint Matthieu, ch. VII (v. 24) : *Quiconque entend ces miennes paroles et les accomplit, je l'assimilerai à un homme sage qui bâtit sa maison sur la pierre*. Or, un architecte sage n'omet rien de ce qui est nécessaire à l'édifice. Donc, dans les paroles du Christ, sont indiquées suffisamment toutes les choses qui appartiennent au salut des hommes ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler la conclusion de l'article précédent. « Ainsi qu'il a été dit, la loi nouvelle n'a dû, parmi les choses extérieures, ordonner ou défendre que celles-là seulement qui nous amènent à la grâce ou qui se rattachent d'une façon nécessaire au bon usage de la grâce. — Et parce que s'il s'agit de l'obtention de la grâce, nous ne pouvons pas l'avoir de nous-mêmes, mais par le Christ seul, à cause de cela, les sacrements qui nous conduisent à la grâce, ont été institués directement par le Christ Lui-même; savoir : le baptême, l'Eucharistie, l'ordre des ministres de la nouvelle loi dans l'institution des Apôtres et des soixante-douze

disciples, la pénitence, le mariage indissoluble. La confirmation aussi fut promise quand Il promit l'envoi de l'Esprit-Saint. Et nous lisons également que sur son institution, les Apôtres oignaient d'huile les infirmes et les guérissaient, comme on le voit en saint Marc, ch. VI (v. 13). Or, ce sont là les sacrements de la nouvelle loi. — Quant au bon usage de la grâce, il se fait par les œuvres de la charité. Ces œuvres-là, selon qu'elles se rattachent nécessairement à la vertu, font partie des préceptes moraux, qui étaient marqués aussi dans l'ancienne loi. Et, par suite, de ce chef, la loi nouvelle n'avait point à ajouter à la loi ancienne, en ce qui est des choses extérieures à accomplir. Que s'il s'agit de la détermination de ces œuvres en ce qui regarde le culte de Dieu, c'était le propre des préceptes cérémoniels de la loi; et le propre des préceptes judiciaires, par rapport au prochain, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 99, art. 4). Aussi bien, parce que ces déterminations ne sont point par elles-mêmes nécessaires à la grâce intérieure, dans laquelle la loi nouvelle consiste, à cause de cela, elles ne tombent point sous le précepte de cette loi nouvelle, mais elles sont laissées à la libre disposition des hommes : quelques-unes, celles qui regardent chaque homme en particulier, à la libre disposition d'un chacun, même parmi les inférieurs; les autres, celles qui ont trait à l'utilité commune, à la disposition des prélats ou des supérieurs temporels ou spirituels ».

Quelles paroles que ces paroles de notre saint Docteur! Et comme elles devraient être gravées en lettres d'or pour chacun de nous. Il n'en est pas qui soient plus de nature à éclairer toute conscience chrétienne sur le véritable caractère et la véritable portée soit des œuvres ou pratiques extérieures que chacun de nous peut juger bon, sous l'instinct de la grâce, de se commander à lui-même, soit des œuvres ou pratiques extérieures que prescrivent à leurs sujets les supérieurs légitimes, tant dans l'ordre spirituel ou religieux et ecclésiastique, que dans l'ordre temporel ou civil et politique. — Et nous voyons, par là, que nous devons soigneusement distinguer la loi nouvelle proprement dite, non seulement de la législation positive civile, quel qu'en puisse être l'auteur, serait-ce un saint Louis, mais aussi

de la législation positive de l'Église elle-même, qu'il s'agisse de ses commandements, de ses prescriptions liturgiques ou de son droit appelé spécialement le droit canonique. Nous voyons aussi, par là, pourquoi certains législateurs religieux, soucieux par-dessus tout de garder la sainte liberté de la loi nouvelle, tout en facilitant par certaines déterminations extérieures le bon usage de la grâce, n'ont pas voulu que leurs prescriptions obligeassent sous peine de péché, non pas même véniel. C'est, on le sait, le cas très exprès de la législation dominicaine.

Saint Thomas conclut son magnifique exposé par ces mots : « Ainsi donc la loi nouvelle n'a pas eu à déterminer d'autres œuvres extérieures, les commandant ou les défendant, sinon les sacrements, et les préceptes moraux qui de soi font partie de la vertu, comme de ne pas tuer, de ne pas voler, et le reste de même nature ».

L'*ad primum* explique la différence essentielle qui existe entre les choses de la foi et les choses de l'action. « Les choses qui appartiennent à la foi sont au-dessus de la raison humaine; aussi bien, nous n'y pouvons parvenir que par la grâce. Et voilà pourquoi, quand survint une grâce plus abondante, il fallut de nouvelles explications pour les choses à croire. Mais nous sommes dirigés dans les œuvres des vertus par la raison naturelle, qui est l'une des règles de l'action humaine, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 19, art. 3; q. 63, art. 2). Et donc, en ces choses, il n'a point fallu que de nouveaux préceptes fussent donnés en plus des préceptes moraux de la loi qui sont du domaine de la raison et dictés par elle ». — Ceci n'exclut pas que par rapport à chacun de ces préceptes il n'y ait un mode d'agir ou de les accomplir qui ne soit propre à l'ordre surnaturel, et où la règle de la raison divine se surajoute à la règle de la raison humaine pour constituer l'objet formel des vertus infuses distinct de l'objet des vertus acquises. Cf. q. 63, art. 4.

L'*ad secundum* répond que « dans les sacrements de la nouvelle loi se donne la grâce qui ne peut venir que du Christ. Et voilà pourquoi il a fallu que ces sacrements eussent de Lui leur institution. Mais dans les choses saintes ou rites sacrés, telles que la consécration d'un temple, ou des vases sacrés, ou d'autres

choses de ce genre, ou encore dans la célébration des solennités, la grâce n'est point conférée. Aussi bien, parce que ces choses-là ne sont point indispensables, en elles-mêmes, pour la grâce intérieure, le Seigneur a laissé à ses fidèles de les instituer à leur gré » : soit à chacun, pour ce qui est de sa dévotion particulière; soit à l'Église, pour ce qui regarde le culte public.

L'*ad tertium* dit que « ces sortes de préceptes » relatifs aux Apôtres, dont parlait l'objection, « furent donnés par le Seigneur, non comme observances cérémonielles, mais comme prescriptions d'ordre moral. Et l'on peut les entendre d'une double manière. — D'abord, selon que s'en explique saint Augustin, au livre *De la concordance des Évangélistes* (ch. xxx), en disant que ce n'étaient point des préceptes » imposés, « mais des concessions » faites. « Le Seigneur permettait aux Apôtres d'aller accomplir l'office de la prédication, sans sac, sans bâton, et sans les autres choses de ce genre, comme leur donnant le pouvoir de recevoir les choses nécessaires à la vie de ceux-là mêmes qu'ils devaient évangéliser; aussi bien Il ajoute : *Car l'ouvrier mérite qu'on le nourrisse.* Et donc celui-là ne pèche point, mais au contraire il fait plus qu'il n'est obligé de faire, qui porte lui-même ce dont il a besoin pour vivre, sans rien recevoir de ceux à qui il prêche : comme saint Paul le fit (première épître *aux Corinthiens*, ch. ix, v. 4 et suiv.). — D'une autre manière, on peut entendre ces préceptes conformément à l'explication des autres saints Docteurs, en ce sens que c'étaient des prescriptions temporaires, adressées aux Apôtres pour ce temps spécial, où ils étaient envoyés prêcher dans la Judée avant la Passion du Christ. Il fallait, en effet, que les disciples, encore faibles et semblables à des enfants sous la tutelle du Christ, fussent formés par Lui, à l'aide de statuts spéciaux, comme le sont par leurs prélats tous ceux qui en dépendent; alors surtout que les Apôtres devaient être amenés petit à petit à laisser toute préoccupation d'ordre temporel, afin d'être à même de prêcher l'Évangile par tout l'univers. Et il n'y a pas à s'étonner, si, tandis que durait encore l'état de l'ancienne loi et alors qu'on n'avait pas reçu la pleine liberté de l'Esprit, le Christ institua pour les siens certains modes spéciaux de vivre. Mais, au moment de la Passion, Il écarte Lui-même ces statuts parti-

culiers, les disciples étant désormais suffisamment formés à ce sujet. Aussi bien Il leur dit, en saint Luc, ch. XXII (v. 35 et suiv.) : *Quand je vous ai envoyés sans sac, sans bourse, sans chaussures, vous a-t-il manqué quelque chose? Ils dirent : rien. Alors Il leur dit : Maintenant, que celui qui a un sac le prenne; et pareillement celui qui a une bourse.* Déjà, en effet, arrivait le temps de la liberté parfaite, où ils seraient laissés complètement à leur propre arbitre, pour toutes les choses qui n'étaient point essentielles à la vertu ». — On remarquera, ici encore, ces derniers mots, et comme ils confirment excellemment nos réflexions de la fin du corps de l'article.

L'*ad quartum* complète toute cette admirable doctrine, relative aux choses d'ordre extérieur. — « Les préceptes judiciaires, eux aussi, considérés en eux-mêmes » et en tant qu'ils s'ajoutent aux préceptes moraux, « ne sont point essentiels à la vertu, quant à leurs déterminations particulières, mais seulement quant à leur raison générale de chose juste. Aussi bien le Seigneur laissa le soin de déterminer les préceptes judiciaires à ceux qui auraient à s'occuper des autres, soit dans l'ordre spirituel, soit dans l'ordre temporel ». C'est tout le domaine des lois civiles et ecclésiastiques relatives à l'administration de la justice ou aux rapports des hommes entre eux. — « Toutefois, ajoute saint Thomas, le Seigneur fournit certaines explications au sujet des préceptes judiciaires de l'ancienne loi, à cause du mauvais sens que les Pharisiens leur donnaient, comme il sera dit plus loin » (art. suiv., *ad 2um*).

La loi nouvelle, promulguée par Notre-Seigneur Lui-même dans son Évangile, ne s'occupe de l'extérieur de la vie humaine qu'en raison du rapport essentiel que cet extérieur peut avoir avec l'existence de la grâce dans l'âme; c'est-à-dire qu'elle ne prescrit ou ne défend, des actes extérieurs, que ce qui est rigoureusement exigé par la présence de la grâce. Tout le reste a été laissé à la libre disposition des hommes : soit de chaque homme en particulier pour ce qui est de sa vie personnelle; soit des hommes qui exercent, parmi le peuple chrétien, un pouvoir légitime tant dans l'ordre temporel que dans l'ordre spirituel. —

Que penser des dispositions de la loi nouvelle en ce qui est des actes intérieurs? Ces dispositions sont-elles tout ce qu'elles devraient être. Saint Thomas nous répondra à l'article qui suit, un des plus beaux commentaires qui aient été faits du Sermon sur la Montagne.

Article III.

Si la loi nouvelle a ordonné l'homme d'une manière suffisante en ce qui est de ses actes intérieurs?

Six objections veulent prouver que « la loi nouvelle n'ordonne point l'homme d'une manière suffisante en ce qui est des actes intérieurs ». — La première observe qu' « il y a dix préceptes du Décalogue, qui ordonnent l'homme à Dieu et au prochain. Or, le Seigneur », dans l'Évangile, « n'a donné des explications complémentaires que par rapport à trois d'entre eux; savoir : la défense de l'homicide, la défense de l'adultère et la défense du parjure. Donc il semble que c'est d'une manière insuffisante qu'Il a ordonné l'homme, n'expliquant point les autres préceptes ». — La seconde objection remarque que « le Seigneur n'a rien ordonné, dans son Évangile, au sujet des préceptes judiciaires, si ce n'est par rapport à la répudiation de la femme, à la peine du talion et à la persécution des ennemis. Or, il y avait bien d'autres préceptes judiciaires dans l'ancienne loi, selon qu'il a été dit plus haut (q. 104, art. 4; q. 105). Donc, sous ce rapport, la vie des hommes se trouve insuffisamment ordonnée ». — La troisième objection rappelle que « dans l'ancienne loi, outre les préceptes moraux et judiciaires, étaient aussi des préceptes cérémoniels. Or, à leur sujet, le Seigneur n'a rien ordonné » dans l'Évangile. « Donc il semble que l'ordre établi par Lui est incomplet ». — La quatrième objection dit qu' « il appartient à la bonne disposition intérieure de l'âme, que l'homme n'accomplisse aucune de ses bonnes œuvres pour une fin temporelle quelconque. Or, il est une foule d'autres biens temporels, en dehors de la faveur humaine; et il est aussi une foule d'autres bonnes œuvres en dehors du jeûne, de l'aumône et de la prière. Donc il ne convenait pas que le Sei-

gneur enseigne, seulement au sujet de ces trois choses, de fuir la gloire de la faveur humaine sans rien dire des autres biens terrestres ». — La cinquième objection déclare « qu'il est naturel à l'homme d'être en sollicitude par rapport aux choses qui lui sont nécessaires pour vivre ; en quoi, du reste, les autres animaux conviennent avec lui. Aussi bien est-il dit, dans le livre des *Proverbes*, ch. VI (v. 6, 8) : *Va vers la fourmi, ô paresseux ; et considère ses voies : Elle prépare en été de quoi manger, et elle recueille pendant la moisson sa nourriture.* Or, tout précepte qui va contre l'inclination de la nature est inique, étant contraire à la loi naturelle. Donc c'est injustement, semble-t-il, que le Seigneur a défendu la sollicitude au sujet du vivre et du vêtement ». — La sixième objection dit qu' « aucun acte de vertu ne doit être défendu. Or, le jugement est l'acte de la justice ; selon cette parole du psaume XCIII (v. 15) : *Jusqu'à ce que la justice aboutisse au jugement.* Donc c'est mal à propos que le Seigneur a défendu le jugement. — Et l'on voit par là, concluent d'une façon générale les objections, que la loi nouvelle n'a pas ordonné l'homme comme il fallait au sujet des actes intérieurs ».

L'argument *sed contra* se contente de citer un texte de « saint Augustin », qui « dit, dans son livre *Du Sermon sur la Montagne* (liv. I, ch. I) : *Lorsque le Seigneur conclut* : « *Celui qui « entend ces miennes paroles »*, *Il montre suffisamment par ces mots que son discours contient d'une manière achevée tous les préceptes qui doivent régler la vie chrétienne* ».

Au corps de l'article, saint Thomas, s'appuyant sur cet argument *sed contra*, débute ainsi : « Comme on le voit par le texte de saint Augustin qui vient d'être cité, le Sermon que le Seigneur donna sur la Montagne contient tout ce qui doit informer la vie chrétienne ; et en lui les mouvements intérieurs de l'homme sont ordonnés d'une manière parfaite. C'est qu'en effet, après avoir déclaré la fin de la béatitude (S. Matthieu, V, 3-12 ; S. Luc, VI, 20-26), et ayant fait l'éloge de la dignité des Apôtres qui devaient promulguer la doctrine de l'Évangile (S. Matthieu, V, 13-16), Il ordonne les mouvements intérieurs de l'homme, d'abord par rapport à lui-même (S. Matthieu, V, 17-VI, 34 ; S. Luc, VI, 27-36), ensuite, par rapport au prochain (S. Matthieu, VII, 1-6). — Il

les ordonne par rapport à l'homme lui-même, d'une double manière, selon les deux mouvements intérieurs de l'homme à l'endroit des choses de l'action, qui sont la volonté portant sur les choses à faire et l'intention de la fin. C'est pour cela qu'Il ordonne d'abord la volonté de l'homme selon les divers préceptes de la loi, lui apprenant à s'abstenir, non pas seulement des œuvres extérieures qui sont mauvaises en elles-mêmes, mais aussi des actes intérieurs et des occasions du mal. (S. Matthieu, v, 17-48; S. Luc, vi, 27-36). Il ordonne ensuite l'intention de l'homme, nous apprenant, dans le bien que nous faisons, à ne chercher ni la gloire humaine, ni les richesses du monde, ce qui est thésauriser sur la terre (S. Matthieu, vi, 1-34). — Il ordonne aussi le mouvement intérieur de l'homme par rapport au prochain; nous apprenant à ne pas le juger témérairement ou injustement ou avec présomption; sans que pourtant nous soyons faibles à son égard, au point de confier les choses saintes à des indignes (S. Matthieu, vii, 1-6; S. Luc, vi, 37-42). — Enfin, Il enseigne la manière d'accomplir la doctrine évangélique; et qui est d'implorer le secours divin; de faire effort pour entrer par la porte étroite de la vertu parfaite; de veiller à ne pas être entraînés à notre perte par les séducteurs. Il nous enseigne aussi que l'observance de ses commandements est nécessaire à la vertu et que ne sauraient suffire ni la confession de la foi, ni l'accomplissement des miracles, ni la simple audition » (S. Matthieu, vii, 7-27; S. Luc, vi, 43-49). — La réponse aux objections va compléter cette justification générale du Sermon sur la Montagne.

L'*ad primum* nous dit que « le Seigneur ajouta un complément d'explication pour les préceptes dont les Scribes et les Pharisiens n'avaient point une intelligence droite. Et ceci arrivait surtout à l'endroit de trois préceptes du Décalogue. Car, au sujet de l'adultère et de l'homicide, ils pensaient que seul l'acte extérieur était défendu et non point le mouvement intérieur de l'appétit. Or, ils le croyaient surtout à l'endroit de l'adultère et de l'homicide, plutôt qu'à l'endroit du vol ou du faux témoignage, parce que le mouvement de colère tendant à l'homicide et le mouvement de concupiscence tendant à l'adultère semblent en quelque façon nous être naturels; ce qui n'est point vrai de la

tendance à jurer ou à dire un faux témoignage. Quant au parjure, ils avaient sur son compte ce faux sentiment, que le parjure était sans doute un péché, mais que le serment lui-même était chose bonne à rechercher pour elle-même et à pratiquer fréquemment, comme tournant à l'honneur de Dieu. C'est pour cela que le Seigneur montra que le serment n'était point à rechercher comme chose bonne, mais qu'il était mieux de parler sans serment, à moins que la nécessité n'en fît un devoir ».

L'*ad secundum* dit qu' « au sujet des préceptes judiciaires, c'est d'une double manière que les Scribes et les Pharisiens se trompaient. — D'abord, parce que certaines choses qui étaient concédées, dans la loi de Moïse, à titre de permissions, eux les tenaient comme choses justes en soi; telle était la répudiation de la femme, et le pouvoir de prêter à usure aux étrangers. C'est pour cela que le Seigneur défendit la répudiation de la femme, en saint Mathieu, ch. v (v. 32), et l'acceptation de l'usure, en saint Luc, ch. vi (v. 35) : *Prêtez, sans rien espérer tirer de votre prêt.* — D'une autre manière, ils se trompaient en croyant que certaines choses marquées par la loi comme devant être faites dans une vue de justice, devaient l'être par désir de vengeance, ou par amour des choses temporelles, ou par haine des ennemis. Et cela en trois sortes de préceptes. — Ils croyaient, en effet, que l'appétit de la vengeance était chose permise en raison du précepte qui taxait la peine du talion. Or, ce précepte avait été donné pour que la justice fût conservée et non point pour que l'homme assouvît sa soif de vengeance. Aussi bien, le Seigneur, pour écarter cette fausse interprétation, enseigne que le cœur de l'homme doit être dans une disposition telle que, si besoin était, il supporterait encore plus de mal qu'il n'en a reçu. — Ils croyaient permis le mouvement de la cupidité, en raison des préceptes judiciaires où il était ordonné que la chose prise devait être rendue avec un surcroît, comme il a été dit plus haut (q. 105, art. 2, *ad 9um*). Or, la loi avait ordonné cela pour que la justice fût conservée, non pour fomenter la cupidité. Et voilà pourquoi le Seigneur enseigne de ne point rechercher par un mouvement de cupidité les choses qui nous ont été prises, mais d'être prêts, s'il est nécessaire, même à donner encore de ce qui nous reste.

— Quant au mouvement de la haine, ils le croyaient permis en raison des préceptes de la loi portant sur l'extermination des ennemis; préceptes qui visaient l'ordre de la justice, non l'assouvissement de la haine, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 105, art. 3, *ad 4um*). C'est pour cela que le Seigneur enseigne d'aimer les ennemis et d'être prêts, au besoin, à leur faire du bien. Ces préceptes, en effet, doivent s'entendre », non point d'une obligation portant sur tous les cas, mais « *de la disposition de l'âme* », prête à se traduire en acte dans les occasions opportunes, « comme l'explique saint Augustin » (ch. XIX).

L'*ad tertium* déclare que « les préceptes moraux devaient demeurer entièrement dans la loi nouvelle, parce qu'ils rentrent essentiellement dans la raison de la vertu. Quant aux préceptes judiciaires, ils n'avaient pas à demeurer selon le mode de détermination qu'ils avaient dans la loi ancienne; mais il était laissé au choix des hommes de déterminer le mode d'agir. Et voilà pourquoi le Seigneur a donné des explications au sujet de cette double sorte de préceptes. Pour les préceptes cérémoniels, au contraire, leur observance était totalement supprimée du fait que la réalité était venue. Aussi bien le Seigneur dans cet enseignement général », qu'Il donne sur la montagne, « ne dit rien à leur sujet. Toutefois Il montre ailleurs que tout le culte corporel déterminé par la loi devait être changé en culte spirituel; comme on le voit en saint Jean, ch. IV, où le Seigneur dit » à la Samaritaine : « *L'heure vient où ce ne sera ni sur cette montagne, ni à Jérusalem que vous adorerez le Père; mais les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité* ».

L'*ad quartum* fait observer que « toutes les choses que le monde recherche se ramènent à trois : les honneurs, les richesses et les délices; selon cette parole de la première épître de saint Jean, ch. II (v. 16) : *Tout ce qui est dans le monde est concupiscence de la chair*, ce qui se ramène aux délices de la chair, *et concupiscence des yeux*, ce qui a trait aux richesses, *et orgueil de la vie*, ce qui regarde l'ambition de la gloire et des honneurs. Les délices superflues de la chair n'étaient point promises par la loi, mais plutôt défendues. Il est vrai qu'elle promettait la grandeur des honneurs et l'abondance des richesses. Car il est dit,

dans le *Deutéronome*, ch. XXVIII (v. 1) : *Si tu écoutes la voix du Seigneur ton Dieu, Il t'élèvera au-dessus de toutes les nations;* ce qui a trait à l'honneur; et, peu après, on ajoute (v. 11) : « *Il te fera abonder de tous les biens;* ce qui a trait aux richesses. Mais les Juifs entendaient mal ces promesses, au point qu'ils y mettaient leur fin, comme si Dieu devait être servi pour ces choses-là. Aussi bien, le Seigneur écarte leur erreur, en enseignant d'abord, que les œuvres de vertus ne doivent pas être accomplies pour la gloire humaine. Et Il marque trois sortes d'œuvres, auxquelles toutes les autres se ramènent. Car tout ce qu'un homme fait pour se contenir lui-même à l'encontre de la concupiscence se ramène au jeûne; tout ce qu'il fait par amour du prochain se ramène à l'aumône; tout ce qu'il fait pour le culte de Dieu se ramène à la prière. Or, le Seigneur marque ces trois choses comme étant plus en vue; et celles par lesquelles on a surtout coutume de rechercher la gloire. Il enseigne ensuite qu'on ne doit pas mettre sa fin dans les richesses, quand Il dit : *Ne vous amassez point de trésors sur la terre* ».

L'*ad quintum* répond que « le Seigneur ne défend point la sollicitude qui est nécessaire, mais la sollicitude qui n'est pas dans l'ordre. Or, il y a quatre espèces de désordre dans la sollicitude qu'il faut éviter au sujet des choses temporelles. — D'abord, il faut éviter de mettre en elles sa fin et de servir Dieu en raison du vivre et du vêtir que nous pouvons en attendre. Aussi bien, le Seigneur dit : *Ne vous amassez point des trésors sur la terre.* — En second lieu, nous ne devons point être en sollicitude au sujet des choses temporelles, comme si nous n'espérions pas dans le secours divin. Et c'est pour cela que le Seigneur dit : *Votre Père céleste sait que vous avez besoin de ces choses.* — Troisièmement, il faut éviter que la sollicitude soit présomptueuse, comme si l'homme se confiait sur lui seul pour obtenir les choses nécessaires à la vie par sa seule sollicitude, sans le secours de Dieu. Chose que le Seigneur écarte en disant que *l'homme ne peut rien ajouter à sa durée.* — Quatrièmement, l'homme doit éviter d'être en sollicitude avant l'heure ou hors de raison, en ce sens qu'il ne doit pas se préoccuper maintenant de ce qui n'appartient pas à l'ordre des choses qui doivent l'occuper en ce mo-

ment mais seulement plus tard. Et c'est pour cela que le Seigneur dit : *Ne vous préoccupez point de ce qui regarde le lendemain* ».

L'*ad sextum* fait observer que « le Seigneur ne défend point le jugement qui est acte de la vertu de justice, sans quoi l'on ne pourrait pas soustraire aux indignes les choses saintes; mais seulement le jugement désordonné, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

La loi nouvelle, dans ses préceptes, ordonne excellemment tout ce qui a trait à la vie humaine, n'imposant comme actes extérieurs, que les actes essentiels à l'existence de la grâce dans l'âme, et perfectionnant, d'autre part, le sens des préceptes moraux, en montrant qu'ils s'appliquent avant tout aux actes intérieurs. — Mais est-ce tout? La loi nouvelle devait-elle se contenter de ces prescriptions relatives aux préceptes proprement dits; ou fallait-il qu'elle y ajoute l'ordre des conseils. C'est ce qu'il nous reste à considérer; et tel va être l'objet de l'article suivant, qui sera le dernier article du traité de la loi.

Article IV.

S'il était à propos que dans la loi nouvelle fussent proposés certains conseils déterminés?

Quatre objections veulent prouver qu'« il n'était pas bon que dans la loi nouvelle certains conseils déterminés fussent proposés ». — La première est que « les conseils portent sur les choses qui sont utiles à l'obtention de la fin, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 14, art. 2). Or, les mêmes choses ne sont point également bonnes pour tous. Donc il n'y avait pas à proposer pour tous certains conseils déterminés ». — La seconde objection dit qu'« on donne les conseils au sujet de ce qu'il y a de meilleur. Or, les degrés du meilleur sont infinis et ne peuvent point être déterminés. Donc il n'y avait pas à donner certains conseils déterminés ». — La troisième objection fait observer que « les conseils se réfèrent à la vie de perfection. Or, l'obéis-

sance fait partie de cette vie de perfection. Donc il n'est pas bon qu'il n'ait été donné aucun conseil, dans l'Évangile, au sujet de l'obéissance ». — La quatrième objection remarque qu'« une foule des choses se rapportant à la vie de perfection se trouvent indiquées parmi les préceptes; comme lorsqu'il est dit : *Aimez vos ennemis;* et pareillement aussi les préceptes que le Seigneur donna aux Apôtres, et que nous trouvons dans saint Matthieu, ch. x. Donc c'est mal à propos qu'il est donné des conseils dans la loi nouvelle : soit parce que tous ne s'y trouvent point; soit parce qu'ils ne se distinguent pas des préceptes ».

L'argument *sed contra* oppose que les « conseils d'un ami sage ont la plus grande utilité; selon cette parole du livre des *Proverbes*, ch. XXVII (v. 9) : *L'huile et les parfums divers réjouissent le cœur; de même, les bons conseils d'un ami sont pour l'âme chose très douce.* Or, le Christ est l'ami sage par excellence. Donc ses conseils sont tout ce qu'il y a de plus utile et de plus convenable ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu'« il y a cette différence, entre le conseil et le précepte, que le précepte entraîne la nécessité » ou l'obligation, « tandis que le conseil est offert au choix de celui à qui on le donne. Et voilà pourquoi », ajoute le saint Docteur, « il était convenable que dans la loi nouvelle, qui est une loi de liberté, des conseils fussent ajoutés aux préceptes; mais non dans la loi ancienne, qui était une loi de servitude. Il faut donc que les préceptes de la nouvelle loi soient tenus comme portant sur les choses nécessaires à l'obtention de la fin qui est l'éternelle béatitude où la loi nouvelle introduit d'une façon immédiate; et les conseils doivent être de ce qui permet à l'homme d'obtenir cette fin d'une manière plus parfaite et plus aisée. — Or, l'homme se trouve placé », sur cette terre, « entre les choses de ce monde et les biens spirituels en lesquels la béatitude éternelle consiste; de telle sorte que plus il s'attache à l'un de ces deux genres de biens, plus il s'éloigne de l'autre, et inversement. Celui-là donc qui s'attache totalement aux choses de ce monde, au point de constituer sa fin en elles, les ayant comme raison et règle de tous ses actes, celui-là est totalement déchu des biens spirituels. Les préceptes ont pour

objet d'enlever ce désordre » : ils marquent, en effet, ce que l'homme doit laisser des biens de ce monde, ou comment et jusqu'à quel degré il doit en détacher son cœur, pour ne point perdre les biens de la vie future. — « Mais que l'homme rejette absolument toutes les choses de ce monde », c'est-à-dire qu'il n'y ait aucune attache de cœur, « ce n'est point nécessaire pour atteindre la fin de la béatitude; car l'homme qui use des choses de ce monde, pourvu qu'il ne mette point sa fin en elles, peut parvenir à la béatitude éternelle. Toutefois, c'est d'une manière bien plus aisée qu'il y parviendra, s'il laisse totalement les biens de ce monde. Et c'est pour cela qu'à ce sujet sont donnés des conseils dans l'Évangile. — D'autre part, les biens de ce monde, qui ont trait à l'usage de la vie humaine, consistent en trois choses : dans les richesses des biens extérieurs, se référant à la *concupiscence des yeux;* dans les délices de la chair, qui ont trait à *la concupiscence de la chair;* dans les honneurs, qui regardent l'*orgueil de la vie,* comme on le voit dans la première épître de saint Jean, ch. II (v. 16). Aussi bien, laisser ces trois choses, selon qu'il est possible, est le propre des conseils évangéliques. Et c'est d'ailleurs sur l'abandon de ces trois choses que se fonde toute religion » ou vie religieuse « qui se voue à l'état de perfection : car les richesses sont laissées par la pauvreté; les délices de la chair, par la chasteté perpétuelle; et l'orgueil de la vie, par le saint esclavage de l'obéissance », c'est-à-dire par les trois vœux qui constituent l'essence même de toute profession religieuse. — Par où l'on voit que la vie religieuse se distingue de la simple vie chrétienne, en ce que l'une se voue, par choix, à la pratique des conseils, tandis que l'autre se contente du strict nécessaire, qui est l'observance des préceptes.

Le point de doctrine que vient de nous exposer saint Thomas doit être remarqué avec le plus grand soin; car il coupe court à certaines exagérations où se laissent entraîner parfois certains esprits, dans l'excès d'un zèle mal entendu. Il tranche aussi la grande question de ce qu'on est convenu d'appeler la vocation religieuse. La vocation religieuse n'étant pas autre chose que l'appel à la vie de perfection où à la pratique des conseils évangéliques, tous ceux à qui s'adressent ces conseils peuvent être

dits appelés à la vie religieuse. Or, c'est à tous que ces conseils s'adressent, comme va nous le dire expressément sait Thomas, à l'*ad primum;* ce qui n'est pas à dire que tous les embrasseront en fait; ni même que tous doivent les embrasser. Bien plus, et c'est là ce qu'on dénaturerait trop souvent, dans certains écrits de piété, plus zélés qu'éclairés, nul n'est tenu de les embrasser; sans quoi, ce ne seraient plus des conseils. Saint Thomas nous a dit, en effet, qu'il y a cette différence entre le conseil et le précepte, que le précepte oblige, tandis que le conseil est offert au choix de celui à qui il est donné : *in optione ponitur ejus cui datur*. Qu'on se garde donc d'aller, par de pieux excès, parler d'obligation stricte et sous peine de salut, quand il s'agit de vocation religieuse. Prise du côté de l'appel, ou en soi, la vie religieuse, selon qu'elle implique en général la pratique des conseils évangéliques, sans entrer dans le détail des diverses constitutions d'ordres religieux, est offerte à tous, mais elle n'est imposée à personne. Tout se ramènera ici, comme saint Thomas va nous l'expliquer à l'*ad primum*, à une question de bonne volonté ou de disposition affective en chaque individu humain.

Mais avant de nous expliquer ce côté très intéressant de la question, saint Thomas, à la fin du corps de l'article, nous fait remarquer qu'« observer ces trois renoncements d'une manière pure et simple est observer la proposition pure et simple des conseils. Mais observer chacun d'eux en certains cas particuliers se rattache au conseil donné d'une certaine manière, c'est-à-dire pour ce cas en particulier. Si, par exemple, un homme donne à un pauvre, sous forme d'aumône, ce qu'il n'est pas obligé de lui donner, il suit, dans ce cas particulier, le conseil » évangélique. « De même, si quelqu'un s'abstient, pour un temps déterminé, des délectations de la chair, afin de vaquer à la prière, celui-là suit encore le conseil pour ce temps où il s'abstient. Pareillement aussi, lorsqu'un homme ne suit point sa volonté en tel cas où il pourrait licitement le faire, il suit le conseil dans ce cas-là; comme si, par exemple, il fait du bien à ses ennemis quand il n'y est pas tenu, ou s'il pardonne une offense dont il pourrait justement demander réparation. Et c'est ainsi que tous les conseils particuliers se ramènent à ces trois conseils considérés en

général et d'une façon parfaite », dont nous avons dit qu'ils constituent l'essence même de toute profession se vouant à la vie de perfection appelée aussi la vie religieuse par excellence.

L'*ad primum* dit que « les conseils dont il s'agit, à les prendre en eux-mêmes, sont pour tous chose excellente; mais en raison du manque de disposition de quelques-uns, il arrive qu'ils ne sont point chose bonne pour tels ou tels, parce que leur cœur n'y est point incliné. Aussi bien le Seigneur, quand Il propose les conseils dans l'Évangile, fait toujours mention de l'idonéité » ou de l'aptitude « des hommes à l'observance de ces conseils. C'est ainsi que donnant le conseil de la pauvreté perpétuelle, en saint Matthieu, ch. XIX (v. 21), Il dit d'abord : *Si tu veux être parfait;* et ce n'est qu'après qu'Il ajoute : *Va et vends tout ce que tu possèdes.* Pareillement, donnant le conseil de la chasteté perpétuelle, quand Il dit (*Ibid.*, v. 12) : *Il y a des eunuques qui se sont faits tels en vue du Royaume des cieux,* Il ajoute tout de suite : *Que celui qui peut saisir saisisse.* Et, de même, l'Apôtre, dans sa première épître *aux Corinthiens,* ch. VII (v. 35), ayant donné d'abord le conseil de la virginité, ajoute : *Je dis cela dans votre intérêt, non pour jeter sur vous le filet* ». — Nous avons, dans cette lumineuse réponse *ad primum*, la confirmation de la remarque faite tout à l'heure au sujet du corps de l'article. Nous voyons, par là, que la vocation religieuse ou de perfection, à la prendre au sens actif, comme appel de Dieu, adressé du dehors, si l'on peut ainsi dire, et donnant le droit d'embrasser cet état, est chose proposée à tous, sans exception; mais, à la prendre dans un sens passif, et comme disposition existant dans le sujet, qui le rende apte à assumer l'obligation de vivre en cet état, elle n'est plus chose également universelle, parce que tous ne sont pas dans la disposition voulue pour s'engager ainsi; bien que tous, sans exception, puissent en telles circonstances particulières pratiquer tels ou tels des conseils évangéliques.

L'*ad secundum* accorde que « le meilleur bien, dans les cas particuliers, pris selon leur détail, est en effet chose indéterminée; mais les choses qui sont purement et simplement et d'une façon absolue les meilleurs biens en général, sont parfaitement

déterminées. Et c'est même à elles qu'on peut rattacher tout ce qui regarde les cas particuliers, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad tertium* répond que « même le conseil de l'obéissance est compris avoir été donné par le Seigneur, quand Il dit : *Et qu'il me suive* (S. Matthieu, ch. XVI, v. 24); car nous le suivons, non pas seulement en imitant ses actions, mais aussi en obéissant à ses commandements, selon cette parole du Seigneur en saint Jean, ch. X (v. 27) : *Mes brebis entendent ma voix et me suivent* ».

L'*ad quartum* établit une distinction qui doit être soigneusement retenue. « Ce qui a trait au véritable amour de ses ennemis et les autres choses semblables que le Seigneur enseigne dans saint Matthieu, ch. V, et dans saint Luc, ch. VI, entendues au sens de la préparation de l'âme, sont nécessaires au salut; c'est-à-dire que l'homme doit être prêt à faire du bien à ses ennemis et autres choses de ce genre, quand la nécessité le demande. Et, à ce titre, ces choses font partie des préceptes. Mais qu'un homme fasse cela à l'égard de ses ennemis, de lui-même, spontanément, quand il n'y est pas spécialement tenu, ceci fait partie des conseils particuliers, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article). — Quant à ce qui est marqué dans saint Matthieu, ch. X, et dans saint Luc, ch. IX et X, ce furent des préceptes de discipline pour ce temps-là, ou même certaines concessions, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 2, *ad 3um*). Aussi bien il n'y a pas à le ranger parmi les conseils ».

La loi nouvelle, dont le propre est de disposer les hommes à leur entrée immédiate dans le ciel, ouvert depuis l'accomplissement de la Rédemption par le Christ, est formée, dans sa partie secondaire, ou en tant que loi écrite, de deux sortes de propositions : les unes, nécessaires; et les autres, libres. Les premières marquent ce que doit être l'amour ou l'attache de l'homme aux choses de ce monde pour que l'amour essentiel des choses de Dieu ou du ciel n'en soit pas compromis. C'est l'ordre des préceptes. Cet ordre suffit pour que l'homme puisse obtenir le ciel et y être admis, même immédiatement après sa mort.

Quiconque, en effet, observe fidèlement les préceptes évangéliques, qui ne sont autres, nous l'avons vu, que les préceptes essentiels de l'ordre moral, et y joint, comme c'est la volonté expresse du Christ, les quelques déterminations essentielles fixées par l'Église dans ses préceptes à elle, ou aussi l'accomplissement de ses autres devoirs particuliers d'ordre familial, social ou politique, tant civil que canonique, qui peuvent être les siens, et qui ne sont eux-mêmes, d'ailleurs, que les déterminations légitimes des préceptes de l'ordre moral, marche d'une façon sûre dans la voie qui conduit au ciel, et pourra même, au terme de cette voie, être admis immédiatement dans le ciel, s'il n'a commis aucune faute ou grave ou légère, contre cet ordre des préceptes. Toutefois, et parce que de vivre en contact avec les choses du monde constitue un danger réel et continuel de trop s'y attacher, au point de retarder sa marche vers Dieu, par des fautes légères, ou même de compromettre l'amour essentiel des choses de Dieu et du ciel, par des fautes graves, afin d'obvier à ce danger et pour rendre plus facile, plus sûre, en même temps que plus fructueuse et plus riche en mérites, la voie qui conduit au ciel, le Christ, dans son Évangile, a joint à l'ordre des préceptes l'ordre des conseils, qui est l'ordre de la perfection. Il peut s'entendre d'une double manière : au sens d'actes plus parfaits, selon qu'ils se présentent dans le détail de la vie; et, à ce titre, le Christ n'a rien codifié dans son Évangile; mais l'esprit général de son code de perfection suffit à suggérer, pour chaque cas particulier, ce qui, en effet, appartient à l'ordre de la perfection et du conseil. Mais cet ordre peut s'entendre aussi dans un sens général, et selon qu'il constitue une sorte d'état, où, d'une façon habituelle et permanente, on renonce, dans la mesure du possible, à tous les biens de ce monde pour ne plus vaquer qu'aux choses de Dieu et du ciel. Cet état de perfection, comme chose incomparablement meilleure que l'état ordinaire, est proposé à tous sans être imposé à personne. Ce qui ne veut point dire qu'il faille que tous indistinctement s'y dévouent ou que tous indistinctement puissent ne pas s'y dévouer sans dommage pour eux. Il est des âmes, en effet, qui en raison de leurs dispositions et parce que leurs goûts ou leurs inclinations natives

les portent moins à la pratique des conseils, sans que d'ailleurs le contact des choses du monde offre pour elles un danger d'ordre spécial, semblent moins faites pour l'état de perfection. Ces âmes pourront plus facilement rester dans le monde et se contenter de l'ordre des préceptes. D'autres âmes sont par nature ou par grâce plutôt disposées à s'éloigner des choses du monde et à goûter les choses de Dieu. Sans qu'il y ait nécessité pour elles d'embrasser l'état de perfection ou la pratique des conseils, elles ont cependant tout à gagner en suivant l'invitation que leur adresse Jésus dans son Évangile. D'autres enfin sont d'une nature telle que vivant dans le monde elles seront exposées à trop s'y attacher et à violer d'une façon grave l'ordre des préceptes. Non point qu'il y ait jamais nécessité stricte de pécher; car le péché est essentiellement un acte de libre choix. Mais leur nature étant ce qu'elle est, il est à prévoir qu'en fait elles succomberont et qu'elles seront dans une occasion continuelle de pécher. D'autre part, leur nature est telle que si elles se trouvaient en dehors de ce contact avec les choses du monde et dans un milieu où elles n'auraient qu'à vaquer aux choses de Dieu, il arriverait que sous l'action de la grâce elles s'éprendraient pour ces choses de Dieu d'une sainte ferveur et d'un véritable enthousiasme. Pour ces âmes-là, s'il n'y a pas, non plus, de nécessité absolue, et au sens strict, de laisser le monde et d'embrasser l'état des conseils — car enfin, même dans le monde, elles auront toujours les grâces suffisantes pour observer les préceptes, quelle que soit d'ailleurs la difficulté que présente pour elles cette observance, — cependant, il est pour elles du plus haut intérêt d'écouter la voix de l'Ami sage par excellence qui les invite suavement à s'engager dans la voie des conseils : cette voie est pour elles la plus sûre.

Le premier des principes extérieurs se référant à l'acte humain dans le sens du bien, et s'y référant par mode de principe directeur, s'appelle, d'un nom général, la loi. Il est essentiellement un principe de lumière, d'ordre pratique, destiné à faire marcher l'homme dans la voie du bien, en lui marquant cette voie, et en s'imposant à lui au nom d'une autorité supérieure, c'est-à-dire au nom d'une raison dont il n'est pas le maître et qui est à même

de punir si on la méprise, de récompenser si on l'écoute. Cette raison supérieure qui ordonne, considérée en sa première source, n'est pas autre que la raison divine; et elle prend, de ce chef, le nom de loi éternelle. Elle est l'autorité souveraine d'où découle toute autre autorité, et à laquelle tout, dans le monde créé, demeure soumis. En dépendance de cette autorité souveraine et comme sa participation ou sa traduction immédiate, indéfectible et universelle, se trouve, dans chaque être créé, le principe naturel d'action, mouvant cet être vers la fin déterminée par la raison divine selon que la nature de cet être l'exige. Cette première participation ou traduction, hors de Dieu, de la loi éternelle existant en Lui, prend le nom de loi naturelle. Dans les êtres doués d'intelligence, elle revêt une forme de lumière plus ou moins développée et explicite selon la perfection de leur nature respective. Dans l'homme, cette loi naturelle, en ce qui est de ces éléments premiers et essentiels, est constituée par les tout premiers principes d'ordre pratique qui sont le propre de l'habitus appelé syndérèse. C'est par ces premiers principes que l'homme devra ensuite, à l'aide de sa raison personnelle, régler lui-même toute sa conduite. Et s'il ne devait vivre qu'à l'état individuel, cette loi pourrait lui suffire, au moins dans l'ordre naturel. Mais parce qu'il est un être sociable, il lui faudra, même dans l'ordre naturel, une autre autorité qui s'ajoutera à l'autorité de la raison naturelle, tout en étant fondée uniquement sur cette dernière, et qui s'impose à lui sans qu'il en soit le maître. C'est l'autorité de la raison sociale, si l'on peut ainsi dire, à laquelle sont tenus d'obéir tous les membres de la société en tant que tels, comme chacun d'eux, en tant que particulier ou en tant qu'homme, est tenu d'obéir à l'autorité de la raison naturelle. Cette autorité de la raison sociale est ce que nous appelons la loi humaine.

Il eût suffi, dans l'ordre naturel, de cette double participation, au dehors, de la loi éternelle. Mais l'homme n'a pas été laissé par Dieu dans l'ordre naturel. Il a été élevé à une fin plus haute. Cette fin plus haute, qui était spécifiquement d'ordre divin, supposait en Dieu et demandait, au dehors, pour l'homme, une réglementation de vie humaine absolument distincte et surajoutée, en harmonie avec

elle. De là une autorité spéciale nouvelle s'imposant à l'homme, en plus de la loi naturelle et de la loi humaine, savoir : la loi divine. Elle devait comprendre essentiellement la réglementation des actes humains en vue de la fin surnaturelle destinée à l'homme par Dieu. C'est même sous cette forme de loi strictement divine que la loi s'est d'abord manifestée et imposée à l'homme, d'une façon pure et simple, au matin de sa création. Elle se résumait alors en un seul précepte, d'une facilité merveilleuse; et que cependant l'homme ne sut pas observer. Après la chute, elle implique un ordre nouveau, tout de miséricorde, mais qui devait aller en se précisant, jusqu'au jour où apparaîtrait, dressée devant le regard des hommes, dans sa vérité toute nue, la croix du Rédempteur. Les diverses étapes de la manifestation de cet ordre nouveau constituent les divers aspects de l'unique loi divine, selon qu'on la distingue en loi ancienne et en loi nouvelle. La loi ancienne devait se préciser et revêtir un caractère spécial, du moment que se formerait le peuple choisi par Dieu pour être le berceau du Rédempteur. Sous cet aspect, elle porte le nom de loi écrite ou de loi de Moïse. Tout, en elle, était ordonné, soit au sens littéral, soit au sens spirituel, en vue du Christ à venir. Quand le Christ fut venu, le sens littéral charnel de cette loi écrite n'eut plus de raison d'être. Et alors fut promulguée la loi nouvelle ou l'épanouissement parfait de l'ordre de choses que la loi ancienne écrite contenait seulement en germe. Dans cet ordre nouveau, il ne s'agit plus de la sanctification légale ou matérielle d'un seul peuple, tenu, comme tel, à l'écart des autres peuples, mais de la sanctification spirituelle de tous les peuples de l'univers, appelés à vivre d'une vie qui permette à tous les hommes d'entrer tout de suite, après leur mort, dans le Royaume des cieux fin dernière de toute la loi divine. A cet effet, la loi nouvelle comprend essentiellement deux sortes d'instructions pratiques : les unes, nécessaires, qu'on ne peut enfreindre, sans compromettre l'entrée dans le Royaume des cieux; les autres, d'invitation et facultatives, qui ont pour but de rendre plus sûre et plus riche d'éternelle joie cette entrée dans le Royaume des cieux. Mais soit les unes soit les autres doivent revêtir, pour garder le caractère propre de la loi nouvelle, ce qui est l'âme de cette loi et la

constitue avant toute autre chose; savoir l'attrait intérieur, dû à la présence de l'Esprit-Saint, et faisant aimer jusqu'à la passion tout ce qui est une manifestation quelconque de la volonté divine. Cet attrait mystérieux, d'ordre absolument divin et répandu en nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné en vertu des mérites du Christ Rédempteur mort pour nous sur la croix, est précisément ce que nous nommons la grâce, dont saint Thomas nous avait annoncé qu'elle était, avec la loi, un des deux principes extérieurs destinés à rendre bon l'acte humain. C'est de lui que nous devons nous occuper maintenant; et son étude va former le dernier objet que nous nous étions proposé de considérer au sujet de l'acte humain en général.

On remarquera que ce traité de la grâce, rangé par saint Thomas dans l'ordre des principes extérieurs de l'acte humain, ne laisse pas que d'être, en ce qu'il a de plus essentiel et de plus spécifique, l'étude de ce qu'il y a de plus intérieur à l'homme, après l'étude de ses parties essentielles ou de ses facultés. Si donc il est rangé parmi l'étude des principes extérieurs, c'est pour marquer l'ordre de son origine. La grâce, en effet, comme du reste la loi, même la loi naturelle constituée par les tout premiers principes innés dans la raison de l'homme, bien qu'elle affecte, souvent par mode de forme inhérente, les puissances intérieures de l'âme et jusqu'à son essence, n'en est pas moins, par rapport à l'acte humain dont elle est le principe, un principe qui est la participation en nous de la vertu propre de Dieu distincte de la nôtre et venant la régler ou l'aider sous forme de lumière ou sous forme d'inclination. — On remarquera aussi que dans la dernière partie du traité de la loi, où il était question de la loi nouvelle, nous avons déjà beaucoup parlé de la grâce. Nous avons même dit que la loi nouvelle n'était autre, dans sa partie principale, que la grâce de l'Esprit-Saint. Et cependant ce n'est qu'ici que saint Thomas nous annonce le commencement du traité de la grâce, qui est distinct pour lui du traité précédent de la loi. Nous dirons à cela que la loi nouvelle participe du double traité de la loi et de la grâce. Toutefois, et bien que la part de la grâce soit en elle la part principale et même sa part spécifiquement distinctive comme nous l'avons vu, il n'en de-

meure pas moins qu'à considérer ce qu'elle a de commun avec toutes les lois, par où elle se rattachait au traité de la loi distinct de celui de la grâce, elle devait être étudiée là même où nous l'avons étudiée en effet. Aussi bien est-ce pour cela qu'en l'étudiant sous ce jour, nous avons précisément considéré ce qui est contenu en elle par mode de direction ou d'instruction, soit à titre de précepte, soit à titre de conseil. Mais il est très vrai qu'en abordant maintenant le traité de la grâce, nous continuons en quelque sorte d'étudier la loi nouvelle, non plus sous sa raison commune de loi, mais sous sa raison spécifique de loi de grâce. Ne sera-ce pas, du reste, cette même loi nouvelle que nous retrouverons plus tard et que nous continuerons d'étudier quand nous considérerons l'ordre des sacrements qui seront les sacrements de la grâce parce qu'ils seront les sacrements de la loi nouvelle? Et l'on voit par là comment les diverses parties de notre étude s'harmonisent entre elles et s'appellent les unes les autres tout en étant parfaitement distinctes.

Saint Thomas nous annonçant le traité de la grâce, l'introduit en ces termes : « Il faut donc maintenant considérer le principe extérieur des actes humains, c'est-à-dire Dieu, selon que par Lui, à l'aide de sa grâce, nous sommes secourus à l'effet de bien agir. Et d'abord, nous considérerons la grâce de Dieu (q. 109-111); puis, sa cause (q. 112); enfin, ses effets (q. 113, 114). — La première partie se subdivisera en trois; car, d'abord, nous considérerons la nécessité de la grâce (q. 109); secondement, la grâce elle-même, quant à son essence (q. 110); troisièmement, sa division (q. 111). »

Ce sera donc, en tout, six questions que comprendra ce traité de la grâce; et nous venons d'en voir l'ordre tracé par notre saint Docteur. Il n'est personne qui ne souscrive à cet ordre et n'en admire le caractère parfait, mais plusieurs s'étonneront peut-être que le traité de la grâce, dans saint Thomas, soit relativement peu étendu, alors que ce traité forme ailleurs la matière de volumes séparés, très considérables et souvent multiples. Nous pourrions répondre que le traité de la grâce, depuis saint Thomas, s'est vu accru de toute une partie qui n'est plus stric-

tement objective et doctrinale, mais qui est surtout polémique et même historique. De plus, et sans doute en raison même de ces polémiques, on a souvent groupé sous le titre de traité de la grâce, une multitude de questions qui n'en font point partie d'une manière expresse. C'est ainsi que le traité de la grâce est devenu comme le champ clos de toutes les controverses thomistes, molinistes, jansénistes, augustiniennes et autres sur la prescience, la prédestination, le gouvernement divin, la prémotion physique, la chute de l'homme, les suites de cette chute. Il va sans dire que nous n'avons pas ici à entrer dans cette voie. Toutes ces diverses questions ont été traitées ailleurs, et chacune à la place qui lui revient. Nous ne nous occuperons ici, avec saint Thomas, que de la grâce en tant que telle. Encore nous bornerons-nous, même sur la question ainsi limitée, à son seul aspect doctrinal, conformément au programme que nous nous sommes tracé dès le début de notre commentaire. Nous laisserons de côté, intentionnellement, toute la partie polémique et historique, ou nous n'y toucherons qu'en passant et de la façon la plus succincte. D'abord, parce qu'à vouloir agir autrement, ce seraient des volumes qu'il nous faudrait écrire sur ce seul traité de la grâce. Secondement, parce que ces sortes de travaux ont été faits équivalemment ailleurs, et qu'il n'y a pas une nécessité absolue d'y revenir. Troisièmement, et surtout, parce que notre unique objet, dans notre travail, est de revivre la pensée de saint Thomas, cette pensée intégrale, mais cette pensée seule. Au surplus, nous savons bien qu'en ayant cette pensée, nous aurons, sur la question de la grâce, comme sur les autres questions, tout l'or de la vérité. Et, en le possédant, nous pourrons sans peine le distinguer de tout alliage.

QUESTION CIX

DE LA NÉCESSITÉ DE LA GRACE

Cette question comprend dix articles :

1° Si, sans la grâce, l'homme peut connaître quelque bien ?
2° Si, sans la grâce de Dieu, l'homme peut faire quelque bien ou le vouloir ?
3° Si l'homme peut, sans la grâce, aimer Dieu par-dessus toutes choses ?
4° Si, sans la grâce, il peut observer les préceptes de la loi ?
5° Si, sans la grâce, il peut mériter la vie éternelle ?
6° Si l'homme peut se préparer à la grâce sans la grâce ?
7° Si l'homme, sans la grâce, peut ressusciter du péché ?
8° Si, sans la grâce, l'homme peut éviter le péché ?
9° Si l'homme, ayant déjà la grâce, peut, sans autre secours divin, faire le bien et éviter le péché ?
10° Si l'homme peut persévérer dans le bien par lui-même ?

De ces dix articles, les huit premiers s'enquièrent de la nécessité de la grâce, pour l'homme, d'une manière absolue, ou antérieurement à toute grâce existant en lui ; les deux derniers, de la nécessité de la grâce, même quand l'homme a déjà une certaine grâce. — Antérieurement à toute grâce existant en lui, on s'enquiert si l'homme a besoin de la grâce, d'abord par rapport au bien (art. 1-6) ; ensuite, par rapport au mal (art. 7, 8). — Par rapport au bien, d'abord, en ce qui est de la connaissance du vrai (art. 1) ; puis, en ce qui est de la pratique du bien : en général (art. 2) ; par rapport à l'amour de Dieu (art. 3) ; par rapport à l'observance des préceptes (art. 4) ; au fait de mériter la vie éternelle (art. 5) ; au fait d'obtenir la grâce elle-même (art. 6). — D'abord, de la nécessité de la grâce pour ce qui est de la connaissance du vrai.

C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si l'homme, sans la grâce, peut connaître quelque vrai ?

Trois objections veulent prouver que « l'homme, sans la grâce, ne peut connaître aucune vérité ». — La première est que « sur cette parole de la première épître *aux Corinthiens*, ch. XII (v. 3) : *Personne ne peut dire, Seigneur Jésus, si ce n'est dans l'Esprit-Saint*, la glose de saint Ambroise » (ou plutôt du diacre Hilaire) « dit : *Tout vrai, quel que soit celui qui le dit, vient de l'Esprit-Saint*. Or, l'Esprit-Saint habite en nous par la grâce. Donc, nous ne pouvons point connaître la vérité sans la grâce ». — La seconde objection est un texte de « saint Augustin, dans les *Soliloques* », livre premier, ch. VI, où il est « dit que *les objets les plus certains des sciences sont comme les choses qui sont éclairées par le soleil pour qu'on puisse les voir. Or, c'est Dieu Lui-même qui éclaire; et la raison est à l'esprit ce qu'est le regard dans l'œil; tandis que l'œil de l'esprit, ce sont les sens de l'âme*. D'autre part, le sens du corps, quelque pur qu'il soit, ne peut voir aucun objet visible sans la lumière du soleil. Donc l'esprit humain, quelle que soit sa perfection, ne saurait atteindre, en raisonnant, une vérité quelconque, à moins que Dieu ne l'éclaire; et ceci se rattache au secours de la grâce ». — La troisième objection fait observer que « l'esprit humain ne peut atteindre la vérité que par l'acte de penser, comme on le voit par saint Augustin au livre XIV de *la Trinité* (ch. VII). Or, l'Apôtre dit, dans la seconde épître *aux Corinthiens*, ch. III (v. 5) : *Nous n'avons même pas le pouvoir de penser quelque chose par nous-même comme de nous-mêmes*. Donc, l'homme ne peut pas connaître la vérité par lui-même sans le secours de la grâce ».

L'argument *sed contra* est un texte fameux de « saint Augustin », qui « dit, au premier livre de ses *Rétractations* (ch. IV) : *Je n'approuve point ce que j'ai dit dans une prière : Dieu qui avez voulu que ceux qui sont purs connussent seuls le vrai.*

On pourrait répondre, en effet, que beaucoup qui ne sont pas purs connaissent beaucoup de choses vraies. Or, c'est par la grâce que l'homme est rendu pur, selon cette parole du psaume L (v. 12) : *Créez en moi, mon Dieu, un cœur qui soit pur, et que je sente renaître dans l'intérieur de mon âme un esprit de rectitude et de justice.* Donc, sans la grâce, l'homme peut par lui-même connaître la vérité ».

Le simple énoncé des objections que nous venons de lire et de l'argument *sed contra* suffit pour laisser entrevoir ce qu'il y a de particulièrement délicat dans les questions de la grâce. Pour peu qu'on voulût lire les livres de saint Augustin ou de saint Prosper sur ces questions, on s'en convaincrait plus encore. Le mot *grâce* est un terme qui peut se prendre en des sens fort divers, même quand on l'entend de la grâce de Dieu. Et les conclusions seront tout autres selon la diversité des sens où on l'entend. Un des plus grands services rendus par notre saint Docteur, dans ces questions de la grâce, aura été de préciser avec une admirable netteté les divers sens du mot qu'on y emploie et de formuler, en harmonie avec ces acceptions diverses, les multiples conclusions qui s'y rattachent. Nous allons pouvoir nous en convaincre dès ce premier article et dans tous les articles qui suivront.

Puisqu'il s'agit de savoir si l'homme peut, sans la grâce, connaître quelque vrai, saint Thomas va nous expliquer d'abord ce que c'est que connaître le vrai. « Connaître la vérité, nous dit-il, est une mise en usage, ou en acte, de la lumière intellectuelle ; car, au témoignage de l'Apôtre, dans son épître *aux Éphésiens*, ch. V (v. 13), *tout ce qui implique manifestation est lumière.* » De même que, dans l'ordre sensible, voir un objet, c'est faire acte de la faculté de voir, qui implique, dans son acte, le rôle de la lumière; pareillement, dans l'ordre spirituel ou intellectuel, connaître une vérité quelconque, c'est faire usage de la lumière intellectuelle appliquée à un objet déterminé. « D'autre part, toute mise en usage ou en acte suppose un certain mouvement, à prendre le mouvement dans un sens large, selon que même entendre et vouloir sont de certains mouvements, comme on le voit par Aristote, au troisième livre

De l'Ame » (ch. IV, n. 9; ch. VII, n. 1, 2; de s. Th., leç. 9, 12). C'est donc d'un mouvement qu'il s'agit ici. Il s'agit de déterminer si le mouvement qui est impliqué dans l'acte de connaître au point de vue intellectuel ou spirituel peut se produire sans ce quelque chose que nous appelons maintenant la grâce.

Pour nous répondre, saint Thomas va examiner ce qui se passe dans l'ordre de choses corporelles. « Nous voyons, dit-il, dans les choses corporelles, que pour le mouvement il n'est pas seulement requis la forme elle-même qui est le principe du mouvement ou de l'action; il faut aussi la motion du premier moteur. Et dans le monde des corps le premier moteur est le corps céleste », en un sens très particulier dans l'explication aristotélienne du monde, mais toujours en ce sens que les agents cosmiques distincts de notre terre et qui agissent sur elle l'actionnent et la meuvent. « Aussi bien, déclare expressément notre saint Docteur, quel que soit le degré de perfection auquel le feu possède la chaleur, il ne brûlerait point s'il n'était mû par le corps céleste ». Nous pouvons, en quelque sorte, prendre conscience de cette vérité, dans l'ordre de notre connaissance sensible. Nos facultés extérieures sensibles sont dépendantes d'une double faculté motrice intérieure qui les applique à l'acte : l'une, d'ordre sensible, correspondant à l'appétit sensible; l'autre, d'ordre spirituel, qui n'est autre que la volonté. Et l'action des deux peut se retrouver unie dans ce que nous appelerons d'un seul mot : l'attention. Pour que notre œil corporel produise son acte de voir, il ne suffit pas qu'il ait tout ce qu'il faut pour qu'il soit apte à voir, c'est-à-dire que lui-même soit sain, et qu'il soit ouvert, et que la lumière brille, et qu'un objet visible ou coloré soit devant lui, à sa portée, agissant sur lui et imprimant en lui son image. Même avec tout cela, il se pourra que notre œil ne voie pas. Et il ne verra point, en effet, à moins que la faculté motrice intérieure dont il dépend ne l'*applique* à regarder. Ce n'est que par cette application à l'acte de voir que se produit en fait l'acte de vision. Ainsi en est-il de toute faculté d'agir, quelle qu'elle soit, qui dépend dans son acte d'un principe fait pour la mouvoir.

« Or, poursuit saint Thomas, il est manifeste que si tous les

mouvements corporels se ramènent au mouvement du corps céleste comme au premier moteur corporel, tous les mouvements soit corporels soit spirituels ne ramènent au Premier Moteur pur et simple qui est Dieu. Et, par suite, en quelque degré de perfection qu'on suppose une nature corporelle ou spirituelle, cette créature ne peut passer à produire son acte que si elle est mue par Dieu », c'est-à-dire appliquée par Lui à produire son acte : « laquelle motion de Dieu se fait selon la raison de sa Providence, et non point selon une nécessité de nature, comme il arrive pour la motion venue du corps céleste ». Il y a donc d'abord ceci, que l'action ou le mouvement de toute créature, quelle qu'elle soit, vient de Dieu comme du Premier qui agit ou qui meut, c'est-à-dire comme de celui qui donne, en premier, cette action et ce mouvement. Mais il y a plus. Car « non seulement toute motion vient de Dieu comme du Premier moteur ; mais c'est encore de Lui que vient toute perfection par mode de forme, comme du Premier acte », au sens métaphysique et statique du mot *acte*. Nous n'avons pas besoin d'appuyer ici sur la doctrine que vient de préciser à nouveau saint Thomas et qu'il nous avait exposée dans le fameux article 5 de la question 105, Première Partie. Elle est, pour nous, depuis toujours, aussi évidente que la lumière du plein soleil, dans toute l'œuvre du saint Docteur. Qu'on remarque seulement, en passant, les termes si formels dans lesquels il vient de nous l'exprimer encore dans le présent article; et ceux par lesquels il conclut : « Ainsi donc l'action de l'entendement et de tout être créé quel qu'il soit, dépend de Dieu quant à deux choses : premièrement, pour autant qu'il tient de Lui la forme par laquelle il agit; et secondemeut, parce qu'il est mû par Lui à agir ».

Une première conclusion se dégage donc ici déjà pour la question qui nous occupe. C'est que l'homme ne peut jamais faire acte d'intelligence et, par suite, connaître en fait quelque vérité que ce soit, sans que Dieu préalablement ne le meuve à cet effet. Et si l'on voulait appeler du nom de grâce, cette motion, au sens très général de secours divin aidant l'homme à agir, il faudrait dire que sans la grâce de Dieu l'homme ne peut absolument pas faire un seul acte de connaissance intellectuelle, ni, par suite,

connaître aucune vérité. — Mais parler de la grâce, en ce sens, est chose assez impropre; parce que le mot grâce implique quelque chose de gratuit ou qui n'est point dû à la nature : or, la motion dont il s'agit est absolument due à la nature, puisque sans elle aucun être créé ne peut produire aucun acte. — On pourra donc, en ce premier sens, parler de *secours divin* (*auxilium Dei*), mais non, à dire vrai, de grâce divine ou de grâce de Dieu.

Il est un autre aspect où nous allons pouvoir parler de grâce au sens strict, et de nécessité de la grâce pour la connaissance du vrai. — Cet aspect nouveau va se tirer d'abord du second mode dont nous avons dit que Dieu meut tout être créé, et qui est qu'Il lui donne la forme même en vertu de laquelle il agit. Voici comment notre saint Docteur, poursuivant son exposé, met en lumière cette grande vérité.

« Toute forme donnée par Dieu aux choses créées, a son efficacité par rapport à un certain acte déterminé qu'elle est à même de produire selon sa vertu propre ; au delà de cet acte, elle ne peut rien qu'en vertu d'une forme surajoutée : c'est ainsi que l'eau » dont la forme propre n'a point de pouvoir chauffer, « ne pourra chauffer, que si elle est elle-même chauffée par le feu. — Il suit de là que l'intelligence humaine aura une certaine forme, savoir la lumière même intelligible » qui constitue sa nature et la fait être ce qu'elle est, « laquelle sera de soi suffisante », dans l'ordre de principe formel ou de vertu active, « à connaître certains objets intelligibles » ou certaines vérités ; « savoir : cela même dont la connaissance est pour nous accessible en partant des objets sensibles. Mais les choses intelligibles plus hautes », qui ont un être indépendant de la matière sensible, comme les formes pures. ou, à plus forte raison, l'Acte pur, indépendant même de toute forme, « l'intelligence humaine ne pourra les connaître » selon leur être propre et non plus selon le reflet qui peut s'en trouver dans les choses sensibles, « que si elle est perfectionnée par une lumière plus forte, comme la lumière de la foi ou de la prophétie », visant plus spécialement les mystères mêmes de l'Être divin. « Cette lumière s'appellera *lumière de grâce*, pour autant qu'elle est ajoutée à la nature », comme chose qui ne lui est point due.

Il est manifeste que la grâce, ainsi entendue, se prend au sens, non pas de motion ou d'application à l'acte, mais au sens de *principe formel d'action* inhérent au sujet et se surajoutant à son principe formel d'action naturel. — Il se pourra d'ailleurs que, même dans cet ordre du principe formel d'action surajouté, l'addition, si nous pouvons dire ainsi, bien que surnaturelle en un certain sens, ne le soit pas d'une façon pure et simple : si, par exemple, la lumière surajoutée ne dépasse point la sphère de ce à quoi peut atteindre en soi la lumière naturelle de l'intelligence humaine, bien qu'en fait elle dépasse ce que pouvait la lumière naturelle de cet homme en particulier, on aura une certaine lumière gratuite, mais qui ne sera pas la même lumière de grâce qui fait connaître des choses dépassant la portée naturelle de toute intelligence humaine ou créée : nous ne parlerons de la lumière de grâce d'une façon pure et simple que dans ce dernier cas. C'est ce qu'on appelle quelquefois le surnaturel de substance, par opposition au surnaturel de simple mode.

« Ainsi donc », conclut saint Thomas, à la fin de ce lumineux article, « nous dirons que pour la connaissance de n'importe quel vrai, l'homme a besoin du secours divin, en telle sorte que l'intelligence soit mue par Dieu à produire son acte. Mais il n'a pas besoin, pour connaître la vérité, en toutes choses, qu'une nouvelle illumination soit surajoutée à son illumination naturelle ; il n'en a besoin qu'en certaines choses qui dépassent sa connaissance naturelle » : et ceci est l'ordre propre de la grâce, au sens strict. — « Cependant il arrive aussi quelquefois que Dieu, d'une façon miraculeuse, instruit, par sa grâce », au sens moins spécial du mot grâce, « certains hommes, de choses qui peuvent être connues par la raison naturelle ; comme aussi parfois Il fait miraculeusement certaines choses que la nature peut faire ».

L'*ad primum* explique la parole que « tout vrai, quel que soit celui qui le dit, vient de l'Esprit-Saint » ; c'est « en ce sens », quand il ne s'agit pas des choses de la grâce telles que nous les avons définies, « que l'Esprit-Saint infuse la lumière naturelle » de la raison, « et qu'Il meut à l'acte d'entendre et à l'acte de dire la vérité. Ce n'est point », dans ces sortes de cas, « en ce sens qu'Il habite dans l'âme par la grâce qui rend agréable à

Dieu, ou en ce sens qu'il accorde gratuitement quelque don habituel » perfectionnant l'intelligence sous la forme de principe de lumière et « surajouté à la nature. Ceci n'arrive que pour certaines vérités à connaître et à dire, et surtout pour celles qui ont trait à la foi, dont parlait l'Apôtre » dans le texte que citait l'objection.

L'*ad secundum* dit que « le soleil corporel éclaire au dehors; mais le soleil du monde intellectuel, qui est Dieu, éclaire au dedans. Aussi bien, même la lumière naturelle adhérant à l'âme est une illumination de Dieu par laquelle Dieu nous éclaire pour nous faire connaître les choses qui relèvent de la connaissance naturelle. Et pour ces choses, il n'est point requis d'autre illumination; ce n'est que pour les choses qui dépassent la connaissance naturelle » ou d'une façon absolue, comme c'est le cas du surnaturel strict et de substance, ou par rapport à tel cas particulier, comme c'est le cas de celui qui ignore telle chose, même du domaine naturel, et que Dieu lui fait connaître d'une façon miraculeuse.

L'*ad tertium* déclare que « toujours, nous avons besoin du secours divin pour faire quelque acte de pensée que ce soit portant sur n'importe quel objet, en tant que Dieu meut l'intelligence à agir; penser, en effet, à une chose, c'est faire acte d'intelligence, ainsi qu'on le voit par saint Augustin, au livre XIV *De la Trinité* (ch. VII) ».

L'homme connaît le vrai par son intelligence. Cette intelligence, qui est en lui la faculté de connaître le vrai, lui a été donnée par Dieu, comme tous les principes essentiels qui constituent sa nature ou les principes immédiats d'action qui découlent de ces principes essentiels à titre de propriétés. De ce chef, il faut dire que l'homme ne connaît ni ne peut connaître aucune vérité si ce n'est par le secours de Dieu. Il faut le dire aussi, en un autre sens, et d'une manière universelle, sans exception aucune, si on l'entend de l'acte même de connaître produit par la faculté de connaître qui est dans l'homme. Jamais, quelle que soit la perfection naturelle ou surnaturelle de la faculté de connaître qui est dans l'homme, ce dernier ne peut produire en

fait un acte de connaître, si sa faculté de connaître n'est actionnée actuellement et mue par Dieu ayant raison de premier moteur par rapport à cet acte. Mais pourvu qu'on ait cela, savoir la faculté de connaître et la motion de Dieu faisant passer cette faculté à l'acte, il n'est pas besoin, en soi, d'autre chose à l'effet de connaître le vrai, dans l'ordre des connaissances naturelles, portant sur les natures des choses sensibles et sur toutes les vérités auxquelles peut conduire la vue des choses sensibles. Il est vrai que même dans cet ordre, il se pourra qu'un nouveau secours soit requis pour qu'en fait l'on atteigne la vérité. Et ce sera, par exemple, si la faculté de connaître, en tel ou tel individu, se trouve, pour des raisons spéciales, plus ou moins imparfaite, eu égard à la perfection complète possible pour la nature humaine dans son ordre. A ce titre, depuis la chute originelle qui a fait perdre à l'homme le don d'intégrité naturelle concédé par Dieu comme corollaire du don de la grâce surnaturelle, tout être humain, quel qu'il soit, a besoin d'un secours spécial de Dieu, suppléant à l'imperfection qui est désormais celle de la nature déchue, pour atteindre toujours et en tout ou sur toutes choses la vérité, même dans l'ordre des vérités naturelles, en telle sorte qu'il ne commette jamais d'erreur. Mais chaque être humain, à moins qu'il soit complètement privé de l'usage de sa raison, peut, en vertu de cette raison qu'il a, et sous la motion universelle de Dieu, connaître, sans autre secours spécial, et sans une grâce proprement dite, même d'ordre actuel, certaines vérités plus ou moins nombreuses et plus ou moins profondes selon la perfection naturelle ou acquise, plus ou moins grande, de son intelligence. Où la grâce devient absolument nécessaire, au moins par mode de révélation extérieure, sinon toujours par mode de lumière inhérente, ou par mode de principe formel d'action surajouté à la nature, c'est quand il s'agit de vérités dépassant la sphère naturelle de notre intelligence, même supposée revêtue et ornée du don d'intégrité. Ceci est l'ordre de la grâce proprement dite, l'ordre du surnaturel au sens strict. Dans cet ordre-là, la lumière de grâce s'appelle, pour l'intelligence, des noms de vertus de foi, ou de vertus intellectuelles infuses, plus spécialement des noms de dons du Saint-

Esprit, sagesse, intelligence, science, conseil, ou encore du nom de prophétie. Nous aurons à étudier, plus tard, dans le détail, toutes ces lumières de grâce; et nous dirons, au sujet de chacune d'elles, ce que la raison théologique ou aussi la foi stricte nous enseignent. Il n'y a donc pas à nous y attarder pour le moment.

Nous avons dit ce qu'il fallait penser de la nécessité de la grâce, du côté de l'intelligence, pour la connaissance du vrai. — Que faut-il en penser, du côté de la volonté, pour l'amour et la pratique du bien : d'abord, en général, et sans spécifier encore tel ou tel genre de bien? C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article II.

Si l'homme peut vouloir et faire le bien sans la grâce?

Trois objections veulent prouver que « l'homme peut vouloir et faire le bien sans la grâce ». — La première dit que « ce dont l'homme est le maître doit être en son pouvoir. Or, l'homme est le maître de ses actes, surtout de ce qui est l'acte de vouloir, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 1, art. 1; q. 13, art. 6). Donc l'homme peut vouloir et faire le bien par lui-même, sans le secours de la grâce ». — La seconde objection fait observer que « tout être a davantage en son pouvoir ce qui est conforme à sa nature, que ce qui lui est contraire. Or, le péché est contre la nature, ainsi que le dit saint Jean Damascène, au second livre (*De la Foi Orthodoxe*, ch. IV, XXX); l'œuvre de la vertu, au contraire, est, pour l'homme, chose conforme à sa nature, comme il a été dit plus haut (q. 71, art. 1). Puis donc que l'homme peut pécher par lui-même, il semble qu'à plus forte raison il pourra, par lui-même, vouloir et faire le bien ». — La troisième objection arguë de ce que « le bien de l'intelligence est le vrai, ainsi que le dit Aristote, au sixième livre de l'*Éthique* (ch. II, n. 3; de S. Th., leç. 2). Or, l'intelligence peut connaître le vrai par elle-même »; du moins le vrai qui est son objet connaturel, ainsi que nous l'avons établi à l'article précédent;

« comme, du reste, toute autre chose peut par elle-même », sans vertu active d'un autre ordre surajoutée, « accomplir son opération naturelle. Donc, à plus forte raison, l'homme pourra, par lui-même, vouloir et accomplir le bien » moral, qui est son bien plus encore que le vrai n'est le bien de l'intelligence.

L'argument *sed contra* en appelle à « l'Apôtre », qui « dit, dans l'épître *aux Romains*, ch. IX (v. 16) : *Il n'appartient pas à celui qui veut*, de vouloir, *ni à celui qui court*, de courir, *mais à Dieu qui fait miséricorde*. Et saint Augustin dit, dans le livre *De la maladie et de la grâce* (ch. II), que *sans la grâce, les hommes ne font, soit en pensée, soit en volonté, soit en acte, absolument aucun bien* ». — Voilà, certes, un texte bien absolu et qui nous montre, joint aux objections, qu'ici encore la question est fort délicate et demandera à être précisée en distinctions multiples.

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « la nature de l'homme peut être considérée d'une double manière : d'abord, dans son intégrité, comme elle fut dans notre premier père, avant son péché; ensuite, selon qu'elle est corrompue, en nous, après le péché du premier père. Dans l'un et l'autre état, la nature humaine a besoin du secours divin pour faire ou vouloir n'importe quel bien, comme du Premier Moteur » qui l'actionne, « ainsi qu'il a été dit », pour l'acte de l'intelligence, à l'article précédent. « Mais, dans l'état de nature intègre, pour ce qui est de la suffisance de la vertu active », ou du principe formel d'action existant en lui, « l'homme pouvait, par ses principes naturels », et sans principe formel surajouté, « vouloir et accomplir le bien proportionné à sa nature, comme est le bien de la vertu acquise; non le bien dépassant cette nature, comme est le bien de la vertu infuse. Dans l'état de nature corrompue » ou déchue de l'état d'intégrité, « l'homme reste en deçà, même de ce qu'il peut selon sa nature, en telle sorte qu'il ne peut point, par ses seules forces naturelles, accomplir tout le bien proportionné à sa nature » : c'est ainsi qu'il ne se trouvera point d'homme qui, dans l'acte de sa connaissance, même purement spéculative, ne commette jamais d'erreur, alors même qu'il s'agisse de choses à la portée de la raison; ou qui suive en tout

et sans aucune défaillance, dans l'ordre moral, le bien de la raison ou de la vertu, même en ne considérant ce bien que dans l'ordre de la seule raison naturelle; car il y a dans la nature même de l'homme, livrée à elle seule, trop de causes d'erreur ou de défaillance pour qu'elles soient toutes et toujours et en tout évitées par un seul et même individu. Ceci n'est possible que par un don surajouté à la nature, bien que d'ordre naturel lui aussi, mais qui n'est point dû, absolument parlant, à la nature, tel qu'il était, dans l'état primitif, où Dieu créa nos premiers parents, sauf qu'alors il découlait lui-même, à titre de conséquence et de propriété, du don de la grâce sanctifiante constituant l'état de la justice originelle, mais tel que Dieu aurait pu l'accorder, même dans l'ordre naturel, indépendamment de l'ordre de la grâce proprement dite. Et parce que, en fait, maintenant, depuis le péché du premier père et comme conséquence de ce péché en chacun de nous, ce don n'existe plus, ayant été perdu en même temps que la justice originelle, ce qui constitue l'état de nature déchue ou corrompue, nous disons qu'en fait, maintenant, il n'est aucun homme qui puisse accomplir ou vouloir, sans défaillance aucune, tout le bien qui est proportionné à la nature humaine. « Toutefois », ajoute saint Thomas, « parce que la nature humaine n'a pas été totalement corrompue par le péché, en ce sens qu'elle soit privée de tout le bien de sa nature », et qu'elle n'a été privée que du don d'intégrité, sans avoir été atteinte en elle-même, en ce qui est de ses principes essentiels, comme nous l'avons expliqué plus haut (q. 85), il s'ensuit que « l'homme peut, même dans l'état de nature corrompue, par la vertu de sa nature, accomplir certain bien particulier, comme bâtir des maisons, planter des vignes, et autres choses de ce genre », qui peuvent constituer des actes ordonnés ou faits selon la raison, et cela dans tous les ordres des actes humains réglés par la raison naturelle; « mais il ne peut point accomplir » en chacun de ces actes et toujours « tout le bien qui lui est connaturel, de telle sorte qu'il ne défaille en rien », ainsi qu'il a été dit. « C'est ainsi qu'un homme malade peut bien par lui-même » et du fait qu'il conserve ses principes essentiels de vie, accomplir ou « faire quelque

mouvement; mais il ne peut point, d'une manière parfaite, se mouvoir en tout comme le fait un homme sain, à moins de recouvrer la santé avec le secours du médecin ». Or, c'est là le cas de tout être humain, après le péché d'origine : il naît malade ou infirme, du simple fait que sa nature est laissée à elle seule ou à ses seuls principes essentiels, sans aucun des privilèges qui constituaient l'état d'intégrité et qui donnaient à chaque individu humain, au point de vue de tous les principes d'action qui sont ou peuvent être en lui, dans l'ordre naturel, une santé parfaite, le mettant à l'abri de tout mal.

« Ainsi donc », conclut saint Thomas, « à parler de la vertu gratuite surajoutée à la vertu de la nature », dans l'ordre des principes d'action, rendant l'homme *capable* d'agir, « l'homme, dans l'état de nature intègre, n'a besoin d'une telle vertu qu'à une seule fin, c'est-à-dire pour opérer et vouloir le bien surnaturel » au sens strict ou *quoad substantiam*. « Mais, dans l'état de nature corrompue, il en a besoin à un double titre : d'abord, pour recouvrer l'état de santé », même dans l'ordre naturel, c'est-à-dire pour retourner dans une certaine mesure à ce qu'était sa nature dans l'état d'intégrité; « et, de plus, pour opérer le bien de la vertu surnaturelle, qui est le bien méritoire » du bonheur du ciel. — « En plus, dans l'un et dans l'autre état, l'homme a besoin du secours divin pour être mû par Dieu à l'effet d'agir bien ». — Rien de plus clair que ces conclusions de saint Thomas, qui n'ont pour nous besoin d'aucune explication après tout ce qui a été dit jusqu'ici, notamment dans le traité des péchés.

L'*ad primum* accorde que « l'homme est le maître de ses actes et de vouloir et de ne vouloir pas, à cause de la délibération de la raison qui peut pencher dans un sens ou dans l'autre. Mais qu'il délibère ou qu'il ne délibère point, si de cela encore il est le maître, il faut que ce soit en vertu d'une délibération précédente. Et comme il n'est point possible d'aller ainsi à l'infini, il est nécessaire que finalement on arrive à ce que le libre arbitre de l'homme soit mû par quelque principe extérieur qui est au-dessus de l'esprit humain, c'est-à-dire par Dieu; comme Aristote lui-même le prouve, au livre *De la Bonne fortune*

(Morale à Eudème, liv. VII, ch. XIV, n. 20 et suiv.; cf. ce que nous avons dit à ce sujet, plus haut, q. 9, art. 4). D'où il suit que l'esprit de l'homme, même s'il est sain » et tel qu'il était dans l'état d'intégrité, « n'est pas à ce point maître de son acte, qu'il n'ait pas besoin d'être mû par Dieu. Et, à plus forte raison le libre arbitre de l'homme après la chute, qui se trouve empêché par rapport au bien en raison de la corruption de la nature ». — Cette réponse doit être notée avec le plus grand soin. Saint Thomas, nous venons de le voir, établit une gradation par rapport au besoin que peut avoir l'homme d'être mû par Dieu. Nous pouvons en conclure que la *motion* dont il s'agit ici, n'est pas la simple application à leur acte des facultés d'agir revêtues déjà de tous les principes qui les rendent à même d'agir; sans quoi il n'y aurait pas à parler de gradation ou d'*a fortiori*. Toute faculté d'agir, si parfaite qu'on la suppose dans ses principes d'action, a un égal besoin, pour passer à l'acte, de la motion du Premier Moteur; et cela, en chacun de ses actes, ou toutes les fois qu'il y a, chez elle, passage de la puissance d'agir à l'acte d'agir : elle a même besoin de cette motion du Premier Moteur tout le temps qu'elle agit ou que son acte se continue; car, tout le temps qu'elle agit, elle agit en vertu de cette motion qui l'applique à l'acte : si bien que son acte cesserait à l'instant même, si la motion du Premier Moteur, qui l'applique à agir cessait de la faire agir ou de l'appliquer à son acte. Lors donc que saint Thomas nous parle de la nécessité d'une motion de la part d'un principe extrinsèque par rapport au premier acte qui n'est point un acte délibéré, et qu'il nous dit que cette motion est plus nécessaire dans l'état de nature déchue que dans l'état de nature intègre, il s'agit manifestement d'une motion spéciale, distincte de la simple application à l'acte. Il s'agit d'une motion qui vise même la *possibilité* d'agir ou l'*aptitude* à agir. C'est une motion qui porte l'acte lui-même, non pas seulement quant au passage de la puissance d'agir à l'acte d'agir, mais même quant à ses éléments essentiels tels que la présence de l'objet dans son être déterminé, sans lequel jamais l'acte ne saurait être, puisque tout acte se termine à un certain objet. Et voilà précisément ce qui arrive dans cette première motion dont parle ici saint

Thomas. Cette motion *porte avec elle l'objet qui doit terminer l'acte de la volonté ;* et le porte en telle sorte que la volonté *n'est pour rien* dans la détermination de cet objet ou dans la présentation qui lui en est faite. L'objet est choisi formellement par Dieu seul; nullement par la volonté, qui n'a pu faire un acte de choix à son sujet, n'y ayant pas eu de conseil préalable. Or, ceci est nécessaire toutes les fois qu'il s'agit d'une volonté qui agit pour la première fois, ou qui commence d'agir. La chose éclate manifeste, quand il s'agit d'un bien particulier nouvellement voulu, sans qu'on y eût jamais pensé. Il n'est voulu que parce qu'un agent supérieur à nous en a fait en nous la volition dans tout ce qui la constitue : détermination de l'objet mis à la portée de la faculté de vouloir, et inclination actuelle de la volonté portant sur cet objet et s'y terminant en fait. C'est de cet acte que saint Thomas nous disait plus haut (q. 9, art. 6, *ad 3um*), qu'il ne peut jamais se terminer qu'au bien. Et l'on comprend qu'il nous dise ici, à son sujet, que s'il est de nature à se trouver en tout homme, même parfait dans son être et dans ses facultés ordonnées entre elles, à plus forte raison il pourra et devra se trouver dans l'homme où les sens dominent trop souvent et où le choix du vrai bien, surtout, quand la volonté est déjà tournée vers le mal, devient quelquefois chose si difficile. — Cette motion de Dieu, ainsi comprise, pourra représenter le côté le plus merveilleux de l'action de la grâce dans l'âme.

L'*ad secundum* répond que « le fait de pécher n'est pas autre chose qu'être en défaut dans son acte par rapport au bien qui convient à quelqu'un selon sa nature. Or, toute chose créée, de même qu'elle n'a l'être qu'en vertu d'un autre, n'étant rien, considérée en elle-même », dans l'ordre de l'être réel ou actuel; « pareillement, elle a besoin d'être conservée par un autre dans le bien qui convient à sa nature. Au contraire, elle peut, par elle-même, être en défaut dans son acte par rapport au bien; comme elle peut, par elle-même, être en défaut » par rapport à l'être et tomber « dans le non-être » ou dans le néant, « à moins d'être » tenue et « conservée par Dieu ». — Le péché étant une défaillance dans l'acte, comme la corruption est une défaillance dans l'être, il n'y a pas à s'étonner que la créature, défectible

par nature, puisse pécher d'elle-même. Mais l'acte bon étant essentiellement une émanation de principes harmonisés, l'harmonie même de ces principes, outre leur application à l'acte, doit être l'œuvre première de l'Auteur de tout bien, faisant qu'ils soient tels et les conservant dans leur être harmonisé : laquelle harmonie, s'il s'agit de la nature intègre, n'est point chose *nouvelle* gratuite dans cette nature; mais peut l'être, au contraire, et devra même l'être souvent, s'il s'agit d'une nature non intègre, ou déchue et corrompue par le péché.

L'*ad tertium* rappelle que « même quand il s'agit du vrai, l'homme ne peut point le connaître sans le secours divin, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. préc.). Toutefois », ajoute saint Thomas, nous devons remarquer que « la nature humaine se trouve plus corrompue, par le péché, relativement à la volonté du bien, que relativement à la connaissance du vrai ». — Et cela se conçoit. L'harmonie dont nous parlions tantôt et qui constitue le bien de la nature, est quelque chose de bien plus délicat et de plus complexe, quand il s'agit des facultés appétitives ordonnées au bien, que lorsqu'il s'agit des facultés de connaître ordonnées au vrai, surtout s'il s'agit des facultés ordonnées au seul vrai spéculatif, où les facultés appétitives ne sont point intéressées. Et voilà pourquoi l'homme a bien plus besoin d'être guéri, par une grâce curative, rétablissant l'harmonie troublée, en ce qui est des facultés appétitives, qu'il n'a besoin de l'être dans ses facultés de connaître, bien que là aussi, nous l'avons dit, il n'ait plus la santé de la nature intègre.

Dans l'ordre du parfait état des vertus d'agir, l'homme, dans l'état de nature intègre, n'aurait eu besoin d'aucune grâce, au point de vue du bien naturel à accomplir. Il n'en avait besoin qu'eu égard au bien surnaturel. Dans l'état de nature déchue, il a besoin de la grâce, même par rapport au bien naturel. Et il en a un besoin pressant, beaucoup plus pressant dans l'ordre de l'action que dans l'ordre de la spéculation pure. C'est qu'en effet l'harmonie de ses principes d'action en vue du bien à vouloir ou à faire, est chose extrêmement délicate et difficile à établir ou à conserver dans sa double nature d'être sensible et raisonnable.

Et si Dieu n'y pourvoit par une grâce très spéciale, le faisant se rapprocher de l'état d'intégrité qui fut le sien avant le péché du premier père, l'homme, bien que toujours à même, du seul fait qu'il est raisonnable et libre, au moins de vouloir le bien, dans l'ordre moral, ne le voudra pas en fait, ou s'il le veut quelquefois, il défaillera souvent, même dans cette volition; et, pour ce qui est de la réalisation extérieure, se trouvera aussi très souvent en défaut. — Le rétablissement plus ou moins parfait de l'état de santé fera partie de ce que nous appellerons la grâce efficace; comme aussi le plus ou moins d'imperfection dans cet état de santé, ou la permanence de l'état de corruption, n'excluera point ce que nous appellerons la grâce suffisante, — en rapprochant, soit de l'un soit de l'autre de ces deux états, la motion par mode d'application à l'acte, toujours requise pour que l'homme agisse en effet. Car la motion appliquant à son acte la faculté d'agir peut être de soi indépendante de la raison de bien et de la raison de mal dans cet acte. Si la faculté est ce qu'elle doit être quant à ses principes d'action, l'application à l'acte aboutira à un acte bon; si, au contraire, la faculté d'agir n'est point ce qu'elle doit être, soit dans l'ordre naturel, soit dans l'ordre surnaturel, la motion appliquant cette faculté à agir aboutira à un acte mauvais. Seulement ce qu'il y aura de mauvais dans cet acte ne sera pas imputable à la motion ou au principe de cette motion ; ce ne sera imputable qu'à la faculté, ou plutôt au sujet où se trouve la faculté en défaut. C'est l'exemple classique de la jambe courbée qui donne, quand elle est mue, une marche boiteuse. Le défaut qui existe dans cette marche vient de la jambe courbée, non du principe qui meut ou qui applique cette jambe à marcher. — Notons, en passant, ces points de doctrine, qui auront une grande importance pour saisir la vraie nature de ce qu'on a appelé depuis saint Thomas la grâce suffisante et la grâce efficace. — Mais n'anticipons point; et poursuivons notre analyse, relativement aux possibilités qui sont dans l'homme, avec ou sans la grâce, pour ce qui est de vouloir ou de faire le bien. Nous avons vu ce qu'il était de cette possibilité pour le bien en général. Examinons maintenant ce qu'il en est pour certaines catégories de bien. — Et d'abord, par rapport à ce bien primordial, regar-

dant la fin même de tous nos actes, qui est d'aimer Dieu par-dessus toutes choses.

C'est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si l'homme peut aimer Dieu par-dessus toutes choses en vertu de ses seuls principes naturels sans la grâce?

Trois objections veulent prouver que « l'homme ne peut pas aimer Dieu par-dessus toutes choses, en vertu de ses seuls principes naturels, sans la grâce ». — La première dit qu' « aimer Dieu par-dessus toutes choses est l'acte propre et principal de la charité. Or, l'homme ne peut pas avoir la charité par lui-même; car *la charité de Dieu est répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné*, comme il est dit dans l'Épître *aux Romains*, ch. v (v. 5). Donc l'homme, par ses seuls principes naturels, ne peut point aimer Dieu par-dessus toutes choses ». — La seconde objection remarque qu' « aucune nature ne peut au-dessus d'elle-même. Or, aimer quelque chose plus que soi est tendre en une chose au-dessus de soi. Donc aucune nature créée ne peut aimer Dieu au-dessus d'elle-même, sans le secours de la grâce ». — La troisième objection fait observer qu' « à Dieu, parce qu'Il est le souverain Bien, est dû le souverain amour, qui consiste en ce qu'Il soit aimé par-dessus toutes choses. Or, pour rendre à Dieu le souverain amour qui lui est dû de notre part, l'homme n'y suffit point sans la grâce; sans quoi la grâce serait ajoutée en vain. Donc l'homme ne peut point, sans la grâce, par ses seuls principes naturels, aimer Dieu au-dessus de toutes choses ».

L'argument *sed contra* oppose que « le premier homme fut créé dans les seules vertus naturelles, selon que quelques-uns le disent (cf. I p., q. 95, art. 1er). Et dans cet état, il dut manifestement aimer Dieu d'un certain amour. D'autre part, il n'aima point Dieu d'un amour égal à celui dont il s'aima ou d'un amour moindre; car, ce faisant, il eût péché. Donc il aima Dieu au-dessus

de lui. Et, par conséquent, l'homme, en vertu de ses seuls principes naturels, peut aimer Dieu plus que soi et plus que toutes choses ». — Cet argument n'est qu'un argument *sed contra* et en quelque sorte *ad hominem*, pour ceux qui, en effet, acceptaient le sentiment dont vient de parler saint Thomas. Nous avons dit, en effet, dans la Première Partie, que, pour nous, l'homme avait été créé dans l'état de grâce au sens strict de grâce sanctifiante et tout à fait surnaturelle. Aussi bien l'argument n'était-il destiné qu'à faire taire les objections.

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle que « dans la Première Partie (q. 60, art. 5), où même au sujet de l'amour naturel des anges diverses opinions ont été signalées, il a été dit que l'homme, dans l'état de nature intègre pouvait opérer, par la vertu de sa nature, tout le bien qui lui est connaturel, sans l'addition en plus d'un don gratuit, mais non sans le secours de Dieu mouvant » à l'acte ; sans lequel secours aucun homme ne peut absolument produire aucun acte, comme, du reste, toute créature quelle qu'elle soit et si parfaite qu'on la suppose dans ses principes d'action. « Or, aimer Dieu par-dessus toutes choses est chose connaturelle à l'homme, et même à toute créature, non seulement raisonnable, mais aussi irraisonnable et même inanimée, selon le mode d'amour qui peut convenir à chaque être créé. La raison en est qu'il est naturel pour tout être de désirer et d'aimer chaque chose selon qu'elle est apte à être : *chaque chose agit*, en effet, *selon qu'elle est apte à être* », c'est-à-dire selon sa nature, « comme il est dit au second livre des *Physiques* (ch. VIII, n. 4 ; de S. Th., leç. 13). D'autre part, il est manifeste que le bien de la partie est pour le bien du tout. Il suit de là que c'est d'un appétit ou d'un amour même naturel que toute chose particulière aime son bien propre pour le bien commun de tout l'univers, qui est Dieu. Et de là vient que saint Denys dit, au livre des *Noms divins* (ch. IV ; de S. Th., leç. 9), que *Dieu fait converger toutes choses à l'amour de Lui-même*. Aussi bien l'homme, dant l'état de nature intègre, rapportait l'amour de lui-même à l'amour de Dieu comme à sa fin, et pareillement aussi l'amour de toutes choses. En telle sorte qu'il aimait Dieu plus que lui-même et par-dessus toutes choses. — Mais, dans

l'état de nature corrompue, l'homme est en défaut sur ce point, selon l'appétit de la volonté rationnelle qui, en raison de la corruption de la nature, suit le bien privé, à moins qu'elle ne soit guérie par la grâce » : non pas que, dans cet état, la volonté soit vouée fatalement à ce désordre; car, s'il s'agit de l'amour de Dieu par-dessus toutes choses, dans l'ordre naturel, ou selon qu'il s'agit de Dieu principe et fin de la nature, l'homme peut, laissé à lui seul, ou sans les dons qui sont le propre de la nature intègre, aimer Dieu plus que soi et par-dessus toutes choses; cependant, comme c'est là un acte qui suppose l'ordre naturel parmi les facultés ou les affections qui sont dans l'homme, et que cet ordre ou l'harmonie qui le constitue est chose bien difficile à établir et surtout à maintenir dans la nature humaine si complexe, il s'ensuit que la nature humaine non revêtue des dons d'intégrité, s'établira ou se maintiendra difficilement dans l'ordre qui doit lui faire aimer Dieu par-dessus tout; et, comme nous l'a dit ici saint Thomas, l'amour désordonné de son bien à lui fera que l'homme se préférera à Dieu, l'aimant moins qu'il ne s'aime lui-même; ce qui constituera le péché contre Dieu même dans l'ordre naturel, pour autant que nous pouvons considérer en soi et séparément un tel ordre dans le plan actuel de l'œuvre divine où l'homme n'a en réalité qu'une seule fin qui est la fin de l'ordre surnaturel. Remarquons seulement que dans la mesure où nous pouvons parler d'une telle fin d'ordre naturel, cette fin demeure toujours au pouvoir de l'homme, quant à la possibilité de s'y ordonner de nouveau, à supposer qu'il s'en soit détourné. Nous n'avons pas à parler ici de perte irréparable comme nous l'avons fait quand il s'est agi du péché mortel au sens surnaturel de ce mot et en fonction de Dieu fin de l'ordre surnaturel (cf. ce que nous avons dit là-dessus dans le Traité du péché mortel, q. 88); mais nous allons bientôt revenir sur ce point, à l'article 6 et à l'article 7 de la question présente.

« Ainsi donc, conclut saint Thomas, nous dirons que l'homme, dans l'état de nature intègre, n'avait pas besoin du don d'une grâce surajoutée aux biens naturels pour aimer Dieu, dans l'ordre naturel, par-dessus toutes choses » ; car, dans cet état, il avait toutes ses facultés et tous ses appétits parfaitement réglés, au

point que tant que cet état durait il ne pouvait pas pécher, même véniellement (cf. q. 89, art. 3); « toutefois, il avait besoin, même alors, du secours de Dieu le mouvant à agir. Mais dans l'état de nature corrompue, l'homme a besoin, en plus, pour cela, de la grâce de Dieu qui le guérisse » et rétablisse ou maintienne l'ordre et l'harmonie entre ses divers appétits. Sans cela, en effet, il est continuellement exposé soit à détester Dieu personnellement et d'une façon explicite en raison de ses attributs qui le gênent, soit à pécher implicitement contre l'amour de préférence qu'il doit à Dieu, en aimant des choses que Dieu, auteur de l'ordre naturel, lui défend expressément d'aimer. — Que s'il s'agit de l'amour de Dieu par-dessus toutes choses, selon que Dieu est objet d'amour dans l'ordre surnaturel, l'homme ne peut absolument pas posséder cet amour sans le don surajouté de la grâce au sens le plus formel et le plus strict.

C'est ce que saint Thomas nous explique à l'*ad primum*. Il nous dit que « la charité aime Dieu par-dessus toutes choses d'une façon plus éminente que ne le fait la nature. Car la nature aime Dieu par-dessus toutes choses selon qu'Il est le principe et la fin du bien naturel »; et à ceci, manifestement, la nature, par elle-même peut suffire; il est vrai qu'elle ne pourra y suffire pleinement que si elle est intègre, ainsi qu'il a été dit. « La charité, au contraire, aime Dieu par-dessus toutes choses, selon qu'Il est l'objet de la béatitude et selon que l'homme a avec Dieu une certaine société spirituelle » : chose qui dépasse absolument l'ordre de toute nature créée, puisque c'est l'introduction de la créature dans l'ordre même divin [cf. q. 62]. Il s'ensuit que rien dans la créature ne peut lui permettre de produire un tel acte; et qu'il faut qu'elle soit divinisée au sens le plus formel, par le don de la grâce la plus surnaturelle. « De plus, la charité ajoute à l'amour naturel que l'homme peut avoir pour Dieu », en raison ou par la vertu de ses principes naturels, « une certaine promptitude et délectation; comme tout habitus de vertu ajoute à l'acte bon qui se fait par la seule raison naturelle de l'homme n'ayant point l'habitus de la vertu ». — Nous voyons, par ces dernières paroles, que l'homme, laissé à l'état naturel, et même à l'état de nature dépouillée ou corrompue, dans lequel état il peut n'avoir

pas encore l'habitus des vertus naturelles acquises, dans l'espèce la vertu de justice ou de religion, peut cependant, du simple fait qu'il a la lumière de la raison naturelle, produire un acte de volonté qui le fasse se soumettre à Dieu, auteur et fin de l'ordre de la nature; mais cet acte sera nécessairement très imparfait, comparé aux actes vertueux qui supposent les habitus des vertus dans l'âme, et surtout par rapport aux actes de la vertu surnaturelle de charité, dont le propre est de faire atteindre Dieu non seulement sous un jour infiniment supérieur, mais encore dans des conditions d'élan et de suavité dont rien n'approche dans l'ordre naturel.

L'*ad secundum* complète cette doctrine. « Quand il est dit qu'aucune nature ne peut au-dessus d'elle-même, le sens n'est pas qu'elle ne puisse point se porter à quelque objet qui soit au-dessus d'elle; car il est manifeste que notre intelligence, dans l'ordre de sa connaissance naturelle, peut connaître certaines choses qui sont au-dessus d'elle, comme on le voit dans la connaissance naturelle de Dieu. Mais cela veut dire que la nature ne peut point produire un acte qui dépasse la proportion de sa vertu » : l'objet peut être au-dessus d'elle; mais non l'acte par lequel elle l'atteint. « Or, tel n'est pas l'acte d'aimer Dieu par-dessus tout; car ceci est naturel à toute nature créée, ainsi qu'il a été dit ». Et, au contraire, que cet acte ne se produise pas, ce ne peut être qu'en raison d'une corruption de la nature, par quelque inclination positive mauvaise bouleversant l'ordre normal des facultés ou des appétits qui sont naturellement dans l'homme.

L'*ad tertium* répond que « l'amour est dit souverain, non pas seulement pour le degré dont on aime », ou en ce sens qu'il n'y a pas d'autre objet aimé au-dessus de l'objet qu'on aime; « mais aussi pour la raison dont on aime et pour le mode d'aimer. Or, en ce sens, le degré suprême de l'amour est celui qui fait qu'on aime Dieu, par la charité, comme objet de notre béatitude, ainsi qu'il a été dit »; et ceci dépasse l'ordre purement naturel. D'où il suit que même si l'on peut aimer Dieu, dans l'ordre naturel, de l'amour souverain qui consiste à l'aimer par-dessus toutes choses, l'ordre de la grâce apportant un nouvel

amour de Dieu infiniment supérieur, ne sera point superflu, comme le concluait à tort l'objection.

L'homme, avec ses seuls principes naturels, est parfaitement à même d'aimer Dieu comme Il doit être aimé dans l'ordre naturel, c'est-à-dire comme principe et fin de cet ordre et plus que tout ce qui rentre dans cet ordre à titre de partie subordonnée. Que même il ne l'aime point de cette manière, c'est chose monstrueuse ou contre nature. Toutefois, quelque monstrueuse qu'elle soit, cette chose peut se produire dans l'homme, en raison de sa nature complexe où le désordre peut si facilement s'introduire, à moins que par une faveur d'ordre gratuit toutes ces parties ne soient maintenues entre elles dans une subordination parfaite. Cette subordination existait dans l'état d'innocence; et elle rendait tout péché impossible, tant que par un premier péché exceptionnellement monstrueux la subordination ne serait pas détruite. En fait, elle l'a été. Maintenant, elle n'existe plus. Il faut, pour qu'elle soit partiellement rétablie, que Dieu accorde une grâce de guérison. En dehors de cette grâce, et si nous supposons la nature laissée à elle seule, bien que théoriquement elle puisse encore et qu'elle doive toujours aimer Dieu par-dessus toutes choses, c'est-à-dire ne jamais sortir, dans ses affections rationnelles ou délibérées, de l'ordre où Dieu doit occuper la première place et toutes les autres choses, y compris l'homme lui-même et les parties qui sont en lui, la place que leur nature requiert, il se trouvera que de fait, dans les actes de l'homme, cet ordre sera, sur un point ou sur un autre, et sur des points essentiels qui vont jusqu'à atteindre Dieu, sinon directement, au moins indirectement, gravement bouleversé; en telle sorte qu'on peut dire, d'une façon absolue, que pratiquement l'homme est incapable d'aimer Dieu par-dessus toutes choses, même dans le seul ordre naturel, à moins que Dieu, par une grâce spéciale, qui sera une grâce de guérison, ne vienne à son secours. — La même grâce eût été requise, du reste, dans l'état de nature pure; sauf qu'alors elle n'aurait pas eu le caractère spécial de grâce curative, la nature n'étant point, dans cet état, formellement blessée ou corrompue, comme elle l'est après la perte du don d'intégrité.

Une seconde question se pose à nous, pour ce qui est de la possibilité ou de l'impossibilité où se trouve l'homme, sans la grâce, de vouloir et de réaliser telle ou telle catégorie de biens. Il s'agit de savoir si l'homme peut, ou non, sans la grâce, accomplir les préceptes de la loi. Comme nous avons dû déjà l'entrevoir, cette question n'est pas sans avoir des rapports très étroits avec celle qui formait l'objet de l'article précédent. Nous allons l'examiner à l'article qui suit.

Article IV.

Si l'homme, sans la grâce, par ses principes naturels, peut accomplir les préceptes de la loi?

Trois objections veulent prouver que « l'homme, sans la grâce, par ses principes naturels, peut accomplir les préceptes de la loi ». — La première cite la parole de « l'Apôtre », qui « dit, dans l'épître *aux Romains*, ch. II (v. 14) : *Les nations, qui n'ont pas la loi, accomplissent naturellement ce que la loi prescrit.* Or, ce que l'homme fait naturellement, il peut le faire par lui-même, sans la grâce. Donc l'homme peut accomplir les préceptes de la loi sans la grâce ». — La seconde objection est un texte attribué à « saint Jérôme », qui se trouve « dans *L'Exposition de la Foi catholique* », où il est « dit que *ceux-là doivent être maudits, qui disent que Dieu a commandé à l'homme quelque chose d'impossible.* Or, cela est impossible à l'homme, qu'il ne peut pas accomplir par lui-même. Donc l'homme peut accomplir par lui-même tous les préceptes de la loi ». — La troisième objection fait observer que « parmi tous les préceptes de la loi, le plus grand est celui-ci : *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur*, comme on le voit par saint Matthieu, ch. XXII (v. 37 et suiv.). Or, l'homme peut accomplir ce précepte par ses seuls principes naturels, aimant Dieu par-dessus toutes choses, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. préc.). Donc l'homme peut accomplir tous les préceptes de la loi sans la grâce ».

L'argument *sed contra* est le mot de « saint Augustin », qui

« dit, dans son livre *Des Hérésies* (hér. LXXXVIII), que ceci fait partie de l'hérésie des Pélagiens, *qu'ils croient que sans la grâce l'homme peut accomplir tous les divins commandements* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par nous expliquer qu' « on peut d'une double manière accomplir les préceptes de la loi. — D'abord, quant à la substance des œuvres » prescrites par ces préceptes; « selon que l'homme accomplit des œuvres de justice, et des œuvres de force ou de toute autre vertu. De cette manière, l'homme, dans l'état de nature intègre pouvait », par ses principes naturels, abstraction faite de la grâce surnaturelle proprement dite, « accomplir tous les préceptes de la loi; sans quoi il n'eût pas pu, dans cet état, ne pas pécher, le péché n'étant pas autre chose que la transgression des divins commandements. Mais, dans l'état de nature corrompue, l'homme ne peut pas accomplir tous les divins commandements, sans une grâce qui le guérisse », ainsi que nous l'avons expliqué au sujet de l'article précédent. Il le peut théoriqnement, et à considérer chacun de ces préceptes en particulier. Mais, de fait, ou pratiquement, étant donné la complexité de sa nature et les multiples appétits qui sont en lui, il est impossible qu'il ne défaille pas sur certains points. — « D'une autre manière, les préceptes de la loi peuvent être accomplis, non seulement quant à la substance de l'œuvre » et selon qu'on fait la chose qui est prescrite, quelle que soit cette chose en elle-même, « mais aussi quant au mode d'agir, c'est-à-dire qu'on fasse ces choses par charité » ou en les revêtant de la forme que leur donne la charité surnaturelle. « En ce sens, ni dans l'état de nature intègre, ni dans l'état de nature corrompue, l'homme ne peut, sans la grâce, accomplir les préceptes de la loi », de quelque précepte qu'il s'agisse ou de quelque acte de vertu qu'il puisse être question. Et cela revient à dire que tous les actes de vertus, quels qu'ils soient, peuvent matériellement être accomplis, soit distinctement considérés, soit même considérés dans leur ensemble, au moins dans l'état de nature intègre, sans qu'il soit besoin que la nature de l'homme soit perfectionnée par un principe supérieur et d'ordre transcendant ou formellement divin; mais nul ne le peut être, en quelque état que ce soit, formellement, ou avec la forme

que leur donne à tous la charité surnaturelle, si, en effet, la charité surnaturelle n'est mise par Dieu dans l'âme et surajoutée à tous les principes naturels qui peuvent être dans l'homme soit naturellement, soit par mode de privilège, comme le furent les dons d'intégrité. — « Aussi bien », conclut saint Thomas, « après avoir, dans son livre *De la Maladie et de la Grâce* (ch. II), déclaré que *sans la grâce les hommes ne peuvent absolument faire aucun bien*, saint Augustin ajoute : *non seulement, en ce sens que par elle, qui le leur montre, ils sachent ce qu'il faut faire; mais aussi en ce sens que, par elle, qui le leur donne, ils fassent avec amour ce qu'ils savent* ». Et ceci veut dire encore, qu'à supposer que les hommes puissent, sans une grâce de révélation spéciale, connaître ce qu'il faut faire, ils ne peuvent pas, du moins, sans une grâce d'ordre spécial et divin, faire avec l'amour de la charité surnaturelle, ce qu'ils savent devoir être fait. En ce sens, il est absolument vrai de dire qu'aucun acte de vertu ne peut être accompli sans la grâce; mais ce n'est vrai qu'en ce sens. Et c'est toujours ainsi qu'on devra l'entendre, quand on rencontrera cette formule employée en des écrits vraiment autorisés. — Saint Thomas ajoute, en finissant, que « de plus, en l'un et l'autre état », soit dans l'état de nature corrompue, soit dans l'état de nature intègre, soit même dans l'état de nature réparée ou surnaturalisée et divinisée par la grâce, « les hommes ont » toujours « besoin du secours de Dieu les mouvant à agir », quand il s'agit de produire un acte quelconque en vertu des principes formels d'action qui peuvent être en eux, « à l'effet d'observer les commandements, ainsi qu'il a été dit ».

L'*ad primum* est formé d'un beau texte de « saint Augustin », qui « dit, dans son livre *De l'Esprit et de la Lettre* (ch. XXVII) : *Ne vous troublez point d'entendre saint Paul dire que les païens accomplissaient naturellement les choses de la loi : c'était l'Esprit de la grâce qui faisait cela, afin de rétablir en nous l'image de Dieu en laquelle nous avions été faits naturellement* ». Et cela veut dire que l'ordre parfait de la raison et aussi de la grâce surnaturelle que Dieu avait au début établi en nous, nous rendait comme naturelle l'observance et la

pratique de toutes les vertus. Cet ordre ayant été détruit par le péché, l'Esprit de Dieu, qui peut toujours, comme il lui plaît, agir dans les cœurs des hommes, n'a cessé d'agir, en effet, au plus intime des âmes humaines, pour les éclairer et les aider à vivre, malgré la chute, conformément à la vertu. Et bien que les hommes aient toujours pu accomplir, en raison de leurs principes naturels, sans un principe surajouté d'ordre gratuit, soit curatif soit surnaturel, tel ou tel acte de vertu, cependant qu'ils aient été fidèles en tout, au point d'observer adéquatement tous les préceptes, même dans le seul ordre naturel, ceci n'a pas été sans un secours spécial de l'Esprit-Saint, au moins à titre de grâce curative.

L'*ad secundum* fait observer que « ce que nous pouvons avec le secours divin ne nous est point absolument impossible; selon cette parole d'Aristote, au troisième livre de l'*Éthique* (ch. III, n. 13; de S. Thomas, leç. 8) : *Ce que nous pouvons par nos amis, nous le pouvons en quelque sorte nous-mêmes.* Aussi bien saint Jérôme » ou plutôt l'anonyme du texte cité, « dit, au même endroit, que *nous devons en telle sorte affirmer la maîtrise de notre libre arbitre, que cependant nous ayons toujours besoin de Dieu* ». — Nous avons toujours besoin de ce secours, dans l'ordre surnaturel; et aussi dans l'ordre naturel après la chute, en ce sens du moins qu'étant faibles et faciles à être trompés, nous ne pouvons être assurés de ne faillir jamais que si la grâce de Dieu nous assiste sans cesse. Et, en quelque hypothèse ou en quelque état que nous nous trouvions, quant aux principes d'agir qui sont en nous, nous avons besoin du secours de Dieu nous mouvant à agir, pour chacun de nos actes. — Au surplus, soit cette motion, quand nous avons à agir, soit l'ordre gratuit des principes d'action rétablissant notre nature dans le degré nécessaire où elle doit l'être pour agir comme il convient, à chaque fois, et pour nous orienter, selon qu'il plaît à Dieu et que nous le devons, vers l'ordre surnaturel, ou pour agir dans cet ordre-là, quand nous y sommes déjà, avec la perfection que Dieu attend de nous, — tout cela est toujours mis à notre disposition par Dieu, en telle sorte que toujours, et à chaque instant, nous pouvons vraiment, nous-mêmes, en raison de ces secours,

agir comme nous le devons. Et c'est là précisément ce que nous appelons, proprement, l'ordre de la grâce suffisante. — Cet ordre cependant n'exclut pas la possibilité de défaillance actuelle ou du désordre et de la faute dans l'acte produit. — Quand, au contraire, sous l'influence de tous ces secours, le libre arbitre et les autres facultés d'agir qui sont en nous, produisent, en effet, l'acte bon, dans ce cas, nous disons que l'ordre de la grâce a été celui de la grâce efficace. Et manifestement, si l'acte bon s'en est suivi, en effet, c'est sans doute que le libre arbitre y est pour une part essentielle; mais la part de la grâce ou des secours divins y garde toujours la place première et prépondérante.

L'*ad tertium* répond que « le précepte de l'amour de Dieu ne peut pas être accompli par l'homme en raison de ses seuls principes naturels, pour autant qu'il est accompli par charité, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut » (art. 3).

Ce dernier mot de saint Thomas nous montre que le saint Docteur dans le présent article a entendu traiter de tous les préceptes qui peuvent être imposés, en quelque manière que ce soit, à l'homme par Dieu. Parmi ces préceptes, il en est qui sont substantiellement d'ordre surnaturel. Tels sont les préceptes qui portent sur les actes des vertus théologales ou même des vertus infuses proportionnées aux vertus théologales. Ces préceptes ne peuvent absolument pas être accomplis par l'homme en raison de ses seuls principes naturels. Car il faudra toujours au moins que Dieu en révèle l'objet par des lumières qui ne sont plus de l'ordre de la nature. Et même du côté des principes intrinsèques d'action, il faudra, pour que ces préceptes soient observés par l'homme, que Dieu ajoute à ses principes naturels, les principes surnaturels que sont les vertus de foi, d'espérance, de charité et les vertus infuses correspondantes. Que s'il s'agissait simplement des préceptes portant sur les actes des vertus dans l'ordre naturel, nous avons vu que tous ces préceptes, considérés en eux-mêmes et distinctement, demeurent proportionnés aux principes naturels qui sont dans l'homme, même dans son état de nature déchue. Cependant, à les prendre dans leur ensemble ou à prendre celui qui implicitement les comprend tous, savoir l'amour de Dieu par-

dessus toutes choses, il faut dire qu'en fait, dans l'état de nature déchue, l'homme ne les observera que dans la mesure où il sera ramené, sur ce point, à l'état d'intégrité, par une grâce de Dieu curative et toute-puissante.

Nous avons vu ce qu'il était du pouvoir de l'homme, en raison de ses seules forces naturelles, par rapport à la pratique du bien soit en général, ou en soi, soit eu égard à ce devoir précis qu'est l'amour de Dieu par-dessus toutes choses, ou encore à l'ensemble plus détaillé de ses devoirs que comprennent tous les préceptes des vertus. — Mais que peut-il par rapport à ce point d'ordre nouveau qui est de mériter par ses actes la vie éternelle. Est-ce là quelque chose qui dépasse son pouvoir naturel, ou au contraire peut-il y suffire par lui-même, sans la grâce? — C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article V.

Si l'homme peut mériter la vie éternelle sans la grâce?

Trois objections veulent prouver que « l'homme peut mériter la vie éternelle sans la grâce ». — La première est que « le Seigneur dit, en saint Mathieu, ch. XIX (v. 17) : *Si tu veux entrer dans la vie, garde les commandements;* d'où il semble que d'entrer dans la vie éternelle est chose laissée à la volonté de l'homme. Or, ce qui est remis à notre volonté est chose que nous pouvons par nous-mêmes. Donc il semble que l'homme par lui-même peut mériter la vie éternelle ». — La seconde objection fait observer que « la vie éternelle est la récompense ou le prix qui est rendu aux hommes par Dieu; selon cette parole de » Notre-Seigneur en « saint Mathieu, ch. V (v. 12) : *Votre récompense est grande dans les cieux.* Or, la récompense ou le prix est rendu par Dieu à l'homme selon ses œuvres; car il est dit au psaume LXI (v. 13) : *Vous rendrez à chacun selon ses œuvres.* Puis donc que l'homme est maître de ses œuvres, il semble qu'il est placé en son pouvoir de parvenir à la vie éternelle ». — La troisième objection dit que

« la vie éternelle est la fin dernière de la vie humaine. Or, toute chose naturelle peut, par ces principes naturels, atteindre sa fin. Donc, à plus forte raison, l'homme, qui est d'une nature plus haute, doit pouvoir, par ses principes naturels, parvenir à la vie éternelle, sans aucune grâce ». Cette dernière objection est particulièrement intéressante, et nous vaudra une importante réponse de saint Thomas.

L'argument *sed contra* en appelle à « l'Apôtre » saint Paul, qui « dit, dans l'épître *aux Romains*, ch. VI (v. 23) : *La grâce de Dieu, c'est la vie éternelle;* ce qui a été dit, explique la glose, au même endroit, *pour nous faire entendre que Dieu nous conduit à la vie éternelle par sa miséricorde* ».

On aura remarqué, en lisant les objections de cet article, qu'elles ont appuyé surtout du côté de l'acte humain ou du côté de ce qui est dans l'homme pour y trouver comme une exigence de la vie éternelle. Plus loin, à l'article 2 de la question 114, nous aurons un article analogue à celui qui nous occupe. Mais il appuiera surtout du côté de la vie éternelle elle-même pour y découvrir comme une exigence à se faire accessible aux seuls efforts de la nature. C'est qu'en effet ici, dans la question présente, nous nous occupons surtout des possibilités qui sont dans l'homme en considérant directement sa nature. Dans la question 114, nous nous occuperons surtout du mérite lui-même et des conditions essentielles qu'il implique.

Au corps d'article, saint Thomas va procéder dans le même sens, considérant plutôt l'acte humain en lui-même. Et il répond que « les actes conduisant à une fin doivent être proportionnés à cette fin. D'autre part, il n'est aucun acte qui dépasse la proportion du principe qui le produit. Aussi bien voyons-nous, dans les choses de la nature, qu'il n'est rien qui puisse, par son action, produire un effet dépassant sa vertu active; il ne peut produire, par son opération, qu'un effet proportionné à sa vertu. Or, la vie éternelle est une fin qui dépasse la proportion de la nature humaine, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. 5, art. 5; q. 62). Il s'ensuit que l'homme, par ses principes naturels, ne peut pas produire des actes méritoires qui soient proportionnés à la vie éternelle; il faut une vertu plus haute, qui

est la vertu de la grâce. Par conséquent, l'homme ne peut pas, sans la grâce, mériter la vie éternelle » : non seulement, il ne peut pas se donner à lui-même ce bien final de la vie éternelle ; mais il ne peut même pas poser des actes qui exigent que Dieu le lui donne un jour à titre de récompense juste et méritée : ceci n'est possible que si l'homme est au préalable revêtu par Dieu de principes nouveaux d'action qui ne sont plus dans l'ordre de sa nature, mais d'ordre absolument gratuit, au sens le plus strict de ce mot, comme nous aurons à l'expliquer bientôt. — « Toutefois, ajoute saint Thomas, l'homme peut faire certaines œuvres », en vertu de ses seuls principes naturels, même dans l'état de nature corrompue ou déchue, « qui conduisent à un certain bien connaturel à l'homme » intégrant plus ou moins cet ensemble de biens naturels qui pourraient constituer la fin naturelle de l'homme, selon que nous l'avons expliqué à la question 62 ; « et c'est ainsi », déclare ici saint Thomas, « que *l'homme peut labourer un champ, boire, manger, avoir un ami* et autres choses de ce genre, comme le dit saint Augustin, dans sa troisième réponse contre les Pélagiens » (*Hypognostique*, liv. III, ch. IV ; ce livre est apocryphe). Nous pourrions augmenter beaucoup et en quelque sorte à l'infini la liste des biens que l'homme peut ainsi se procurer ou réaliser par son action connaturelle et que nous avons dit intégrer plus ou moins excellemment la fin naturelle de l'homme. C'est ce qui nous explique pourquoi certains hommes, ou même des peuples entiers, ont pu se perfectionner, par leurs seules forces naturelles, dans la conquête des biens naturels qui peuvent convenir à leur nature. Dans cet ordre-là, il n'y a pas à en appeler, de soi, à la grâce. Les qualités naturelles, dont le degré de perfection peut varier à l'infini parmi les hommes, soit au point de vue du corps, soit au point de vue de l'esprit, pourront suffire, sous l'action générale ou même spéciale de la Providence menant les événements de ce monde selon qu'il convient à ses propres fins, pour expliquer la diversité de perfection où se trouvent, dans l'histoire ou sous nos yeux, soit les divers hommes, soit les divers peuples, dans la possession des biens connaturels à l'homme. On aurait donc grand tort de vouloir comparer en elles la perfection pure et simple ou surna-

turelle de l'homme, en vue de l'acquisition future des biens du ciel, et sa perfection dans l'ordre des biens naturels. Il n'y a pas de connexion nécessaire entre ces deux sortes de perfections. Et, sans doute, elles ne s'excluent pas nécessairement; car les biens naturels, même possédés au degré le plus parfait, sont compatibles avec la grâce, pourvu que le cœur ne s'y fixe point. Mais il n'en demeure pas moins qu'ils peuvent être plutôt un danger; et que le dépouillement, même effectif, de ces sortes de biens, du moins à un certain degré, sera, dans le plan Providentiel, une condition plus particulièrement excellente pour s'assurer la possession parfaite de la vie éternelle.

L'*ad primum* accorde que « l'homme, par sa volonté, fait les œuvres méritoires de la vie éternelle; mais, comme saint Augustin le dit au même livre (au livre apocryphe, cité tout à l'heure), il faut pour cela que la volonté de l'homme reçoive de Dieu par la grâce une préparation ». — Nous expliquerons bientôt en quoi consiste cette préparation, soit que nous l'entendions au sens strict de la préparation qui aboutit à la justification, soit que nous l'entendions de tous les principes surnaturels qui constituent l'état du juste et le mettent à même de produire, par sa volonté ainsi transformée, des actes méritoires.

L'*ad secundum* répond dans le même sens. « Ainsi que la glose le dit, sur ce texte de saint Paul, dans l'épître *aux Romains*, ch. VI (v. 23) : *La grâce de Dieu, c'est la vie éternelle, — il est certain que la vie éternelle est rendue* » à titre de récompense ou de prix « *pour les bonnes œuvres; mais les œuvres elles-mêmes qui l'obtiennent font partie de la grâce de Dieu;* — puisque nous avons dit plus haut (art. préc.), que pour accomplir les préceptes de la loi selon qu'il convient à l'effet de rendre cet accomplissement méritoire, il y faut aussi la grâce ».

L'*ad tertium* fait observer que « l'objection procédait de la fin connaturelle de l'homme »; et l'homme, en effet, peut, en vertu de ses principes naturels, du moins considérés à l'état abstrait ou général, atteindre sa fin connaturelle; il le peut même toujours partiellement et à des degrés divers, comme nous l'avons noté au sujet du corps de l'article. Toutefois, telle n'est point la fin véritable de l'homme. « La nature humaine, par cela même

qu'elle est plus noble que les natures inférieures, peut être élevée à une fin plus haute », dépassant l'ordre de sa nature et la rendant participante de la fin propre à Dieu, comme nous l'avons expliqué à la question 62; elle peut y être élevée, « à tout le moins par le secours de la grâce; tandis que les natures inférieures ne le peuvent en aucune manière (cf. I p., q. 12, art. 4). C'est ainsi, explique saint Thomas, que cet homme-là est mieux disposé pour la santé, qui peut recouvrer cette santé, à l'aide de quelques remèdes, que ne l'est celui qui ne le peut en aucune manière, comme Aristote en fait la remarque au second livre *Du Ciel et du Monde* » (ch. XII, n. 5-6; de S. Th., leç. 18). — Nous avons déjà fait remarquer plus haut, à propos de la question 85, que si Dieu avait pu, absolument parlant, créer l'homme dans l'état de nature pure et en ne lui assignant qu'une fin naturelle à atteindre par ses principes strictement naturels, cependant il est à croire que Dieu n'aurait jamais en fait créé l'homme dans cet état : précisément, parce que la nature humaine est telle, dans sa complexité, qu'à moins d'être perfectionnée par les dons parfaits d'intégrité, le désordre peut facilement se glisser en elle et ruiner même l'harmonie de sa fin naturelle. En fait, nous le savons par la Révélation, Dieu a daigné élever l'homme jusqu'à sa fin à Lui. Et comme cette élévation dépassait à l'infini les proportions des principes naturels propres à l'homme, fussent-ils d'ailleurs ornés et perfectionnés de tous les dons d'intégrité, Dieu a ajouté à tous ces dons, dans la nature de l'homme, des principes absolument transcendants qui lui permettent d'atteindre, par ses actes, en la méritant d'abord, et en la possédant ensuite, la fin même de Dieu. Ces principes transcendants constituent précisément tout l'ordre de la grâce au sens strict.

L'homme ne peut point, par lui-même, ou en vertu des seuls principes de sa nature, quelque parfaits qu'on les suppose d'ailleurs, produire des actes qui l'ordonnent à la vie éternelle et la lui fassent mériter. Il y faut, au sens le plus strict et le plus absolu, la grâce de Dieu. — Mais, du moins, l'homme ne peut-il point, par lui-même, et sans le secours d'une grâce extérieure, avec les principes connaturels qui sont en lui, se préparer à la grâce et

obtenir cette grâce. Si oui, nous comprenons sans trop de peine que le salut de l'homme et l'obtention de sa fin véritable soit entre ses mains; si non, quelle ne serait pas, semble-t-il, la misère de l'homme? Et la question se pose, en effet, si angoissante, ou si troublante, que la pauvre raison humaine s'est égarée, à son sujet, de mille manières. C'est ici que viennent plusieurs des erreurs pélagiennes ou semi-pélagiennes; comme aussi les multiples efforts des théologiens catholiques pour entendre une vérité qui s'impose à nous et parfois déconcerte. — Voyons, sur ce point très délicat, la pensée de notre saint Docteur.

Article VI.

Si l'homme peut se préparer à la grâce par lui-même, sans le secours extérieur de la grâce?

Quatre objections veulent prouver que « l'homme peut se préparer à la grâce, par lui-même, sans le secours extérieur de la grâce ». — La première est que « rien n'est imposé à l'homme, qui lui soit impossible, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 4, ob. 2). Or, il est dit, au livre de Zacharie, ch. I (v. 3) : *Tournez-vous vers moi; et je me tournerai vers vous.* D'autre part, se préparer à la grâce n'est pas autre chose que se tourner vers Dieu. Donc il semble que l'homme peut par lui-même se préparer à la grâce sans le secours de la grâce ». — La seconde objection, fameuse entre toutes, dit que « l'homme se prépare à la grâce en faisant ce qui est en lui; car, à l'homme qui fait ce qui est en lui, Dieu ne refuse point sa grâce. Il est dit, en effet, au chapitre VII de saint Matthieu (v. 11), que Dieu *donne l'Esprit bon à ceux qui lui demandent.* Or, nous disons être en nous ce qui est en notre pouvoir. Donc il semble qu'il est bien en notre pouvoir de nous préparer à la grâce ». — La troisième objection fait observer que « si l'homme a besoin de la grâce pour se préparer à la grâce, au même titre, il aura besoin de la grâce pour se préparer à cette grâce; et, par suite, on ira à l'infini; ce qui ne se peut pas. Donc il semble qu'il faut se tenir au

point de départ, et dire que l'homme peut, sans la grâce, se préparer à la grâce ». — La quatrième objection cite un texte des *Proverbes*, ch. XVI (v. 1), où « il est dit : *A l'homme, de préparer son âme*. Or, nous ne disons être à l'homme, que ce qui est en son pouvoir. Donc il semble que l'homme, par lui-même, peut se préparer à la grâce ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit, en saint Jean, ch. VI (v. 44) : *Personne ne vient à moi, si mon Père, qui m'a envoyé, ne l'attire*. Or, si l'homme pouvait se préparer par lui-même, il n'aurait pas besoin qu'un autre l'attire. Donc l'homme ne peut pas se préparer à la grâce, sans le secours extérieur de la grâce ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par nous avertir qu' « il est une double préparation de la volonté humaine au bien. — L'une, qui fait que la volonté est préparée à agir bien et à jouir de Dieu. Cette préparation de la volonté ne peut point se faire sans le don habituel de la grâce, qui soit le principe de l'œuvre méritoire, ainsi qu'il a été dit » (à l'article précédent), et comme nous l'expliquerons bientôt dans les questions qui vont suivre. — « D'une autre manière, on peut entendre la préparation de la volonté humaine, à l'effet d'obtenir le don même de la grâce habituelle. Or, pour que la volonté se prépare à la réception de ce don, il n'est point nécessaire de présupposer quelque autre don habituel dans l'âme; sans quoi il faudrait procéder à l'infini. Mais il faut présupposer un secours gratuit de Dieu mouvant l'âme intérieurement ou inspirant le bon vouloir. Car, ajoute saint Thomas, c'est de ces deux manières que nous avons besoin du secours divin, ainsi qu'il a été dit plus haut » (art. 2, 3).

Il est même bon de remarquer que lorsque nous parlons de la grâce, se distinguant de la loi, et formant avec elle l'un des deux principes *extérieurs* des actes humains (cf. prologue de la question 90), c'est plutôt de la grâce au sens de *motion*, que de la grâce au sens de *principe formel d'action*, que nous entendons parler. Car la grâce, au sens de principe formel d'action s'appellerait plutôt du nom de vertus ou de dons; et nous avons traité des vertus et des dons, quand il s'est agi des principes *intérieurs* des actes humains. Il est vrai qu'il y a aussi la grâce, au sens

de *principe d'être nouveau surnaturel;* et c'est ce que nous appellerons, au sens strict, la grâce habituelle ou la grâce sanctifiante, affectant, comme nous le dirons, l'essence de l'âme, tandis que les vertus et les dons affectent les puissances ou les facultés d'agir. Mais cette grâce habituelle doit, elle aussi, se rattacher aux principes intérieurs de l'acte humain, sinon comme principe formel immédiat, au moins comme principe médiat. Lors donc que nous parlons de la grâce comme d'un principe extérieur de l'acte humain, c'est, avant tout, de la grâce au sens de motion que nous devons l'entendre. Aussi bien voyons-nous que saint Thomas, dans cet article 6 que nous commentons, précisément parce qu'il voulait parler plus directement de la grâce au sens de motion, souligne continuellement ce caractère de « secours extérieur » appliqué à la grâce ainsi entendue. — Toutefois, il faut remarquer aussi qu'en parlant de la *motion* de la volonté, que nous distinguons de sa *formation* par les principes formels que sont les habitus, et en assimilant cette motion à celle qui est nécessaire en tout acte de la volonté, comme en tout acte de n'importe quel principe d'action créé (cf. art. 1), il s'agit cependant ici d'une motion *spéciale*, c'est-à-dire d'une motion qui ne se termine jamais qu'à un acte bon purement et simplement; par opposition à la motion qui se retrouve en tout acte de la volonté, même quand la volonté pèche et où la raison de mal moral ne vient que de la volonté seule (cf. q. 9, art. 6, *ad 3um;* q. 79, art. 1, 2). Cette motion spéciale ne se terminant jamais qu'à un acte bon de la volonté et causant cet acte bon en elle, relèvera, par excellence, de ce que nous avons déjà appelé la grâce efficace.

Après nous avoir affirmé l'existence et la nécessité de cette grâce, au sens de motion, ou de ce secours extérieur de la grâce, pour nous préparer à l'obtention de la grâce habituelle, saint Thomas ajoute : « Que nous ayons besoin de ce secours de Dieu, la chose est manifeste. Il est nécessaire, en effet, parce que tout être qui agit agit pour une fin, que toute cause ordonne ses effets à sa fin. Et parce que, selon l'ordre des êtres qui agissent ou qui meuvent existe aussi l'ordre des fins, il est nécessaire que l'homme soit ordonné à la fin dernière par la motion du premier

moteur, et à telle fin prochaine par la motion de quelque moteur inférieur; comme, dans une armée, l'esprit ou le cœur du soldat sont orientés à chercher la victoire par la motion du chef de l'armée, et à suivre l'étendard de tel bataillon par la motion du chef qui le commande. Ainsi donc, Dieu étant le Premier Moteur, au sens pur et simple, sa motion fait que toutes choses tendent à Lui selon l'intention commune du bien, par laquelle tout être cherche à s'assimiler à Dieu selon son mode ». Cette motion, Dieu la communique à tout être. Il n'est pas un être qui soit et qui ne la reçoive. Et tout être qui agit, agit toujours en vertu de cette motion. Même le pécheur, quand il pèche, est encore, pour autant qu'il agit, sous le coup de cette motion. Car s'il est vrai qu'en péchant il recherche un faux bien, il est vrai aussi qu'il ne cherche ce faux bien que parce qu'il y trouve une certaine raison de bien. De cette motion, appliquée à l'homme, saint Thomas nous disait plus haut (q. 9, art. 6, *ad 3um*) : « Dieu meut la volonté de l'homme, comme moteur universel, à l'objet universel de la volonté qui est le bien; et sans cette motion universelle, l'homme ne peut rien vouloir », non pas même ce bien apparent qui est en réalité pour lui un faux bien et qui spécifie son péché. C'est cette motion qui, sous sa raison de motion commune à la raison universelle de bien, constitue la motion à la fin dernière, dans l'ordre naturel. Elle ne manque jamais à la volonté. Elle en est en quelque sorte inséparable, quoiqu'elle s'en distingue essentiellement. Il n'y a pas à parler de grâce, au sujet de cette motion, bien qu'elle constitue un secours divin. C'est un secours nécessairement dû à la créature dès l'instant qu'elle est. Pour autant, nous avons dit aussi que dans l'ordre naturel, la volonté humaine est ordonnée à sa fin dernière, sous sa raison commune de fin dernière ou de bonheur, nécessairement et naturellement. Elle est faite essentiellement pour vouloir le bien, sous sa raison commune de bien, et pour vouloir tout ce qui pour elle intègre cette raison de bien. Et Dieu la meut à vouloir cela toujours, quand elle est en acte; et c'est en vertu de cette volonté qu'elle veut tout ce qu'elle veut (cf. q. 62). — « Aussi bien », conclut ici saint Thomas, « saint Denys dit, au livre des *Noms divins* (ch. IV; de S. Th., leç. 9), que *Dieu meut à soi toutes choses* ». Par cela

seul, en effet, qu'un être quelconque recherche son bien; et tout être, quel qu'il soit, quand il agit, ne cherche que cela, bien que, s'il s'agit de l'homme, dans son acte libre, il puisse se tromper; en réalité et du même coup, par le fond de son acte il recherche Dieu, tout bien venant nécessairement de Lui. — Voilà pour l'ordre naturel et pour la motion de Dieu, Premier Moteur, dans cet ordre.

« Mais », poursuit saint Thomas, « Dieu meut les hommes justes vers Lui comme vers une fin spéciale qu'ils se proposent et à laquelle ils désirent adhérer comme à leur bien propre; selon cette parole du psaume LXXII (v. 28) : *Pour moi, adhérer à Dieu, c'est mon bien* ». — Ici, et dans cet ordre nouveau, l'homme ne va pas à Dieu seulement sous la raison commune de bien, ou même selon qu'Il concourt partiellement et premièrement à intégrer la raison totale de bien qui constitue, en fait, son bien à lui; mais comme à l'objet qui constitue formellement tout son bien, et son bien transcendant, qui n'est point naturellement le sien, qui n'est le bien propre que de Dieu seul, et qui lui est communiqué par pure grâce, en dehors et au-dessus de tout ce que jamais sa nature aurait pu soupçonner ou désirer [cf. ce que nous avons dit, plus haut, à la question 62, à propos des vertus théologales]. — « Il s'ensuit que l'homme ne pourra ici se mouvoir vers Dieu que si Dieu le meut vers Lui ». Jamais, l'homme, quel que puisse être le déploiement de son activité, dans la sphère qui est la sienne, ne pourra, en vertu de ses principes d'action mis en acte par l'action de Dieu le mouvant dans cet ordre, s'orienter vers Dieu objet et fin de l'ordre surnaturel, à l'effet, non pas même de le vouloir, mais seulement d'y penser. Pour que cette *orientation* se produise, il faudra que Dieu intervienne d'une intervention *absolument nouvelle* et qui est d'un autre ordre. Il faudra qu'Il attire l'homme à Lui, non plus seulement sous sa raison commune de bien, ou même sous la raison éminente et première de souverain Bien, mais sous une raison que l'œil de l'homme est incapable de soupçonner ni même de *voir*, en quelque manière, quand on la lui propose, sinon par la foi, et que son cœur est impuissant à *comprendre*, au sens où nous avons parlé plus haut de *compréhension* (q. 4, art. 3), et même de goûter, sinon par le

don de l'Esprit-Saint répandant en lui la charité. Nous sommes ici dans un domaine absolument *surnaturel*.

C'est donc uniquement par l'action ou l'intervention très spéciale de Dieu, distincte de l'action de Dieu dans l'ordre naturel, que l'homme peut ainsi être amené à s'orienter vers Lui, objet et fin de l'ordre surnaturel, à l'effet de le vouloir, de le désirer, et d'obtenir de Lui tout ce qu'il faut pour le conquérir par voie de mérite et le posséder un jour dans le ciel. « Or, cela même, c'est précisément se préparer à la grâce, de se tourner ou de s'orienter ainsi vers Dieu; comme celui qui a les yeux détournés de la lumière du soleil, par cela même se prépare à recevoir la lumière du soleil, qu'il tourne ses yeux vers le soleil. — Par où l'on voit, conclut saint Thomas, que l'homme ne peut point se préparer à recevoir la lumière de la grâce, si ce n'est par le secours gratuit de Dieu le mouvant intérieurement ».

Cette motion spéciale de Dieu peut être quelque chose d'assez complexe. Elle se présentera quelquefois, le plus souvent même, sous forme extérieure et sous forme intérieure tout ensemble. Sous forme extérieure, ce seront tous les secours de famille ou de vie en commun dans la société, plus spécialement dans le commerce de la société religieuse qu'est l'Église catholique, au moyen desquels parvient jusqu'à l'homme la connaissance des choses de la foi. Sous forme intérieure, ce seront les touches secrètes et mystérieuses qui agissent sur le cœur de l'homme pour l'incliner à accepter ces choses de la foi, à les vouloir pour lui, à les demander à Dieu, à tout faire pour les obtenir de sa bonté miséricordieuse. Et parce que rien n'est fait dans cet ordre, tant que la volonté n'est point mue ainsi intérieurement; que, d'autre part, cette motion de la volonté, dans l'ordre surnaturel, est absolument impossible sans l'action directe et tout à fait spéciale de Dieu, il s'ensuit que c'est surtout dans cette motion intérieure de la volonté par l'action directe et spéciale de Dieu en vue des choses surnaturelles à désirer et à vouloir, que consistera le secours de la grâce dont nous avons parlé dans le présent article.

L'*ad primun* explique que « la conversion de l'homme vers Dieu se fait par le libre arbitre de l'homme », en ce sens que

c'est la volonté libre de l'homme qui se meut ainsi vers Dieu; « et pour autant il est ordonné à l'homme de se convertir à Dieu » ou de se tourner vers Lui. « Mais le libre arbitre de l'homme ne peut ainsi se tourner vers Dieu ou se convertir à Lui que si Dieu le convertit à soi; selon cette parole de Jérémie, ch. XXXI (v. 18) : *Fais-moi revenir et je reviendrai; parce que tu es le Seigneur, mon Dieu;* et dans les *Lamentations*, chapitre dernier (v. 21) : *Fais-nous revenir, Seigneur, à toi; et nous reviendrons* ». — Dans ce mouvement de l'homme vers Dieu, il y a la part de l'homme en même temps que la part de Dieu, comme nous aurons à l'expliquer bientôt à la question 112; mais la part de Dieu est celle du Premier Moteur; et celle de l'homme, la part d'un moteur mû. Seulement, comme l'action du Premier Moteur n'est jamais en défaut, il faudra donc, si le mouvement vers Dieu ne se produit pas, que toute la faute en soit du côté du moteur second qui ne répond pas à l'action du Moteur premier. C'est le mystère de la résistance à la grâce.

L'*ad secundum* répond que « l'homme ne peut rien faire s'il n'est mû par Dieu; selon cette parole de Notre-Seigneur en saint Jean, ch. XV (v. 5) : *Sans moi, vous ne pouvez rien faire.* Et voilà pourquoi lorsqu'on parle de l'homme faisant ce qui est en lui, on dira que cela est en son pouvoir selon qu'il est mû par Dieu ». — Il ne s'agit point là de l'homme faisant ce qui est en lui dans l'ordre naturel. Même en supposant que l'homme, dans l'ordre naturel, ferait tout le bien dont il est capable dans cet ordre, il demeurerait encore sans proportion aucune avec l'ordre surnaturel. Rien de tout cela ne saurait être pour lui une préparation à la grâce. La préparation à la grâce doit être déjà, d'une certaine manière, quelque chose de la grâce. Et elle ne peut être cela qu'autant qu'elle est un effet, dans l'homme, de l'action de Dieu agissant comme auteur de la grâce. Lors donc que l'homme n'agit que sous l'action de Dieu auteur de la nature, il ne fait rien qui puisse en quoi que ce soit être tenu pour une préparation quelconque à la réception de la grâce. — Dans l'un et l'autre de ces deux ordres, l'homme ne peut jamais rien faire sans le secours de Dieu. Mais le secours diffère selon qu'il s'agit de l'ordre de la nature ou selon qu'il s'agit de l'ordre de la grâce.

Dans l'ordre de la nature, le secours, comme motion, se ramène en première source, à la motion par laquelle Dieu ordonne tout à Lui comme au Bien premier que tout autre bien participe. Et cette motion, nous l'avons dit, est toujours accordée à la volonté de l'homme, quand cette volonté agit, en quelque manière qu'elle agisse. Dans l'ordre de la grâce, le secours, en tant que motion, part de Dieu comme auteur de cet ordre nouveau, absolument distinct de l'ordre de la nature, et meut ou ordonne l'homme à Dieu comme fin surnaturelle. Sans cette motion tout à fait nouvelle, l'homme ne peut absolument rien faire dans cet ordre surnaturel; bien qu'il puisse, sans elle, absolument parlant, agir et même parfaitement agir, avec la motion d'ordre naturel, dans l'ordre de la nature.

La question se poserait de savoir si jamais l'homme est laissé par Dieu dans le seul ordre de la motion naturelle; ou si nous devons dire qu'il est toujours, bien qu'à des degrés divers, dans l'ordre de la motion surnaturelle. En d'autres termes pouvons-nous admettre qu'il est des hommes qui, à un moment donné de leur existence morale, c'est-à-dire depuis le premier moment où ils ont commencé d'avoir l'usage de leur raison, aient agi n'ayant pour tout secours divin que la motion venue de Dieu comme auteur de la nature et les ordonnant à Dieu souverain Bien dans cet ordre. Si oui, c'est d'une manière absolue qu'il faudrait dire de ces hommes que quoi qu'ils fissent, durant ce temps, ils ne pouvaient s'orienter vers Dieu, fin de l'ordre surnaturel. Mais une telle doctrine serait en opposition directe avec le mot de saint Paul, que *Dieu veut le salut de tous les hommes*, entendu, en ce sens, par l'Église, que Dieu accorde au moins à tous les hommes, sans exception, même individuellement, quand il s'agit des adultes, les grâces *suffisantes* pour qu'ils puissent, s'il n'y a aucune faute de leur part, c'est-à-dire s'ils ne résistent point à la grâce, venir à la vie surnaturelle et obtenir le salut. Et nous avons vu plus haut, q. 89, art. 6, que, pour saint Thomas, tout être humain est mis en demeure, par Dieu, au premier moment de son être moral, de s'orienter vers Lui de telle sorte que s'il le fait, il reçoit à l'instant la grâce sanctifiante le purifiant du péché originel s'il l'avait encore, et s'il ne le fait pas, il encourt la res-

ponsabilité du péché mortel, au sens surnaturel de ce mot, ou selon qu'il implique le rejet positif de la fin dernière surnaturelle, objet de la charité. Il suit d'une telle doctrine que tout être humain, au premier instant de son être moral ou de sa vie consciente, est sollicité et mû surnaturellement par Dieu pour s'orienter vers Dieu objet et fin de l'ordre surnaturel. Il a, à ce moment-là, le secours extérieur de la grâce dont nous parlons dans le présent article. Ce secours ne sera pas le même pour tous. Mais pour tous il sera suffisant. Et le libre arbitre de l'homme, avec ce secours, pourra vraiment se préparer à la grâce, au point que si, de fait, l'homme ne reçoit point la grâce sanctifiante, c'est qu'il aura lui-même manqué à la grâce. Si, au contraire, il est fidèle à la grâce, au sens de secours extérieur ou de motion, et si en fait il se prépare, étant ainsi fidèle, à la grâce dans le sens de la grâce sanctifiante, et qu'il reçoive cette grâce, le tout sera en lui le fruit de la grâce, sans en excepter sa coopération elle-même, comme nous l'expliquerons, d'une façon universelle, pour toute action d'ordre surnaturel faite en vertu de la grâce, dans les questions 111 et 112.

Que si l'homme, au premier instant de sa vie consciente, est infidèle au secours extérieur de Dieu le mouvant vers Lui dans l'ordre surnaturel, du même coup, nous l'avons dit, il encourt la responsabilité du péché mortel. Et, à partir de ce moment, il entre dans un ordre spécial de la Providence surnaturelle où se trouveront mêlées, pour lui, à des degrés divers, la justice et la miséricorde, n'enlevant jamais totalement, jusqu'au moment décisif de la mort, les secours de la grâce qui rendront toujours possible, pour lui, le retour à Dieu, mais graduant ces secours selon qu'il plaira à Dieu dans les abîmes impénétrables de ses conseils, tantôt faisant éclater la vertu de sa grâce en des retours subits et magnifiques, tantôt permettant que le pécheur traîne ou s'enfonce dans sa misère pour le ramener quand tout semblait désespéré, tantôt paraissant l'abandonner à son sens réprouvé et lui retirant en quelque sorte ces secours qui sembleraient plus particulièrement nécessaires pour qu'il revienne, mais dont il s'est rendu indigne par ses iniquités, selon que nous l'avons expliqué plus haut, q. 79, art. 3, 4.

L'*ad tertium* dit que « l'objection procède de la grâce habituelle, qui requiert une certaine préparation, toute forme voulant un sujet apte à la recevoir. Mais que l'homme soit mû par Dieu, ceci ne demande point au préalable une autre motion, Dieu étant le Premier Moteur. Donc il n'y a pas à procéder à l'infini ».

L'*ad quartum* explique qu' « il appartient à l'homme de préparer son âme, parce qu'il fait cela par son libre arbitre ; mais cependant il ne le fait point sans le secours de Dieu le mouvant et l'attirant à Lui, ainsi qu'il a été dit ». Et voilà donc, une fois de plus, expressément déclaré par saint Thomas, que dans son acte même de libre arbitre, l'homme est sous l'action directe de Dieu, et qu'il ne fait cet acte que mû par Dieu. Bien plus, si cet acte est bon, tout y est de Dieu ; et s'il s'agit d'un acte surnaturel, une motion spéciale de Dieu est toujours requise, distincte de toute motion d'ordre purement naturel, et qui sera, elle aussi, d'ordre surnaturel.

Pour faire un acte quelconque qui soit un acte en proportion stricte avec la future possession de la vie éternelle, il faut que l'homme soit revêtu de principes formels d'action qui dépassent sa nature et aussi toute nature créé ; il faut qu'il soit rendu participant de la nature de Dieu par la grâce habituelle sanctifiante et par les vertus qui en découlent, comme nous l'expliquerons bientôt, et comme nous le savons déjà en partie depuis le traité des vertus. Mais l'homme ne peut point de lui-même atteindre cette grâce ou ces vertus. Elles sont au plus haut degré un pur don de Dieu. Et s'il faut, comme nous l'expliquerons aussi, que dans l'homme soit une préparation préalable pour qu'en effet il reçoive cette grâce et ces vertus, préparation qui requerra, dans l'homme, du moins s'il s'agit de l'adulte, un acte de son libre arbitre, cependant il ne fait jamais cet acte et il ne peut absolument pas le faire sinon parce que Dieu Lui-même, par une action très spéciale et d'ordre strictement surnaturel, que nous appelons, proprement, un secours extérieur de sa grâce, le prévient et le prémeut à cet effet.

Nous avons dit ce que l'homme peut ou ne peut pas, sans la grâce, en vue du bien à vouloir ou à réaliser. — Nous devons

maintenant examiner ce qu'il peut ou ne peut pas, à l'égard du mal. Saint Thomas se demande, à ce sujet, deux choses : premièrement, si l'homme peut, sans le secours de la grâce, sortir du péché où il est déjà ; secondement, s'il peut éviter les péchés qu'il n'a pas commis de fait, mais qui peuvent plus ou moins le menacer. — La première de ces deux questions va faire l'objet de 'article qui suit.

Article VII.

Si l'homme peut ressusciter du péché sans le secours de la grâce?

Il s'agit ici, nous le verrons, du péché au sens théologique et surnaturel, selon qu'il implique la perte de la fin surnaturelle dont la présence dans l'âme par la charité est le principe premier de toute vie pour elle. Cf. ce que nous avons dit plus haut, à ce sujet, quand il s'est agi du péché mortel, question 88.

Trois objections veulent prouver que « l'homme peut ressusciter du péché sans le secours de la grâce ». — La première dit que « ce qui est prérequis pour la grâce se fait sans la grâce. Or, ressusciter du péché est chose prérequise à l'illumination de la grâce; car il est dit, *aux Éphésiens,* ch. v (v. 14) : *Ressuscite des morts et le Christ t'illuminera.* Donc l'homme peut ressusciter du péché sans la grâce ». — La seconde objection, particulièrement intéressante, rappelle que « le péché s'oppose à la vertu comme la maladie à la santé, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 71, art. 1, *ad 3um*). Or, l'homme, par la vertu de la nature, peut retourner de la maladie à la santé, sans le secours d'un remède extérieur, du fait qu'intérieurement demeure le principe de la vie qui cause l'opération naturelle. Donc il semble que pour une même raison, l'homme peut se refaire lui-même, retournant de l'état de péché à l'état de la justice sans le secours d'une grâce extérieure ». — La troisième objection insiste dans le même sens. « Toute chose naturelle peut retourner à l'acte qui convient à sa nature; c'est ainsi que l'eau chauffée retourne d'elle-même à son froid naturel, et la pierre jetée en haut retourne

par elle-même à son mouvement naturel. Or, le péché est un acte contre la nature, comme on le voit par saint Jean Damascène au livre second (*De la Foi Orthodoxe*, ch. IV, XXX). Par conséquent, il semble que l'homme doit pouvoir retourner par lui-même du péché à l'état de la justice ».

L'argument *sed contra* en appelle à « l'Apôtre », qui « dit, dans l'épître *aux Galates*, ch. II (v. 21) : *S'il a été donné une loi qui puisse justifier, donc le Christ est mort gratis*, c'est-à-dire sans cause » et pour rien, ou inutilement. « Pareillement, si l'homme a une nature qui puisse le justifier, le Christ est mort gratis, c'est à-dire sans cause. Or, il n'est point possible de dire cela. Donc l'homme ne peut point par lui-même être justifié, c'est-à-dire retourner de l'état de la coulpe à l'état de la justice ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare, de la façon la plus expresse, que « l'homme ne peut point, en aucune manière, ressusciter du péché par lui-même sans le secours de la grâce. C'est qu'en effet, explique le saint Docteur, parce que le péché, s'il passe quant à l'acte, demeure dans ses suites, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 87, art. 6), ressusciter du péché n'est pas la même chose que cesser de pécher. Ressusciter du péché est retrouver pour l'homme les choses que le péché lui a fait perdre. Or, c'est un triple dommage que l'homme encourt par son péché, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 85, 86, 87); savoir : la tache; la corruption du bien de nature; et l'obligation à la peine. L'homme encourt la tache, pour autant que la difformité du péché le prive de la beauté de la grâce. Le bien de sa nature est corrompu, pour autant que la nature de l'homme est désordonnée, sa volonté n'étant plus soumise à Dieu : une fois, en effet, cet ordre enlevé, il s'ensuit que toute la nature de l'homme demeure désordonnée ». [Il s'agit là surtout de la corruption de la nature, par rapport à ce qui était son bien, dans l'état d'intégrité, et selon que ce bien a été perdu pour toute la nature humaine par le péché du premier homme. Cf. ce que nous avons dit plus haut, à ce sujet, q. 85]. « Quant à l'obligation de subir une peine, elle consiste en ce que l'homme qui pèche mortellement mérite la damnation éternelle. — Il est manifeste, poursuit

saint Thomas, que pour chacune de ces trois choses, elles ne peuvent être réparées que par Dieu. La beauté de la grâce provenant de l'illumination due à la lumière divine, cette beauté ne peut point être rendue à l'âme, tant que Dieu ne l'illumine pas de nouveau; et c'est pour cela qu'est requis le don habituel qui est la lumière de la grâce. De même, l'ordre de la nature ne peut pas être réparé en telle sorte que la volonté de l'homme soit soumise à Dieu » par l'orientation vers Dieu fin dernière dans l'ordre surnaturel, seule fin dernière marquée à l'homme par la volonté de Dieu dans le plan actuel de sa Providence, « à moins que Dieu n'attire à Lui la volonté de l'homme, ainsi qu'il a été dit (art. préc.). De même aussi, l'obligation à la peine éternelle ne peut être remise que par Dieu contre qui est l'offense et qui est le juge des hommes. — Par où l'on voit que le secours de la grâce est requis, pour que l'homme ressuscite du péché, et quant au don habituel et quant à la motion intérieure de Dieu ». — Cette conclusion de saint Thomas et tout le procédé de son argumentation dans le corps de l'article, nous montre, comme nous l'avions déjà fait remarquer, qu'il s'agissait ici de l'état de péché au sens le plus formel pour l'homme, selon que cet état implique la ruine d'un état surnaturel.

L'*ad primum* explique qu' « il est prescrit à l'homme » dans l'œuvre de sa justification, « ce qui a trait à l'acte du libre arbitre, requis pour que l'homme ressuscite du péché. Aussi bien, quand il est dit : *Ressuscite et le Christ t'illuminera*, ceci ne doit pas s'entendre comme si tout ce qui constitue la résurrection du péché précédait l'illumination de la grâce, mais en ce sens que l'homme, tandis qu'il s'efforce par son libre arbitre mû par Dieu de ressusciter du péché, reçoit la lumière de la grâce qui le justifie ». — Nous n'avons pas, pour le moment, à nous étendre davantage sur ce point très délicat, des rapports du libre arbitre et de la grâce, soit par mode de motion, soit par mode d'habitus. Ce sera tout l'objet de la grande question 113.

L'*ad secundum* nous montre de nouveau expressément que la question actuelle est d'ordre strictement surnaturel. « La raison naturelle, dit saint Thomas, n'est point le principe suffisant de cette santé qui est dans l'homme par la grâce de la

justification; le principe de cette santé est la grâce, que le péché enlève. Et voilà pourquoi l'homme ne peut point par lui-même se refaire; mais il a besoin que de nouveau la lumière de la grâce lui soit communiquée; et c'est, dit saint Thomas, comme si le corps étant mort, pour qu'il ressuscite, il faut que de nouveau l'âme lui soit communiquée ».

L'*ad tertium* s'explique dans le même sens. « Quand la nature est intègre », dit le saint Docteur, « elle peut par elle-même se rétablir en ce qui convient à son être et lui est proportionné; mais pour ce qui est au-dessus d'elle elle ne saurait s'y rétablir sans un secours extérieur. Puis donc que la nature humaine, tombée par l'acte du péché, ne demeure pas intègre mais se trouve corrompue, elle ne peut point, par elle-même, se rétablir même en ce qui est de son bien connaturel; combien moins le pourrait-elle pour ce qui est du bien de la justice surnaturelle ». — Si le péché n'était simplement qu'un acte mauvais ou contraire à la raison dans une nature où le principe de cet acte demeurerait intact, quant à sa vertu intrinsèque, le même principe qui aurait failli pourrait se corriger sans qu'il fût besoin d'autre chose. Mais si nous supposons que le péché renverse l'ordre même des principes d'action en la nature où il s'est produit, une fois cet ordre renversé, il n'est plus possible de retourner au premier état, à moins que l'auteur même de cet ordre ne le rétablisse. Et l'auteur de l'ordre dont il s'agit ici, soit que nous parlions de l'ordre strictement surnaturel, soit que nous parlions même de l'ordre d'intégrité, était Dieu Lui-même et Dieu seul. Donc, ce ne peut être que par l'action directe et spéciale de Dieu, que l'homme, après son péché, peut retourner à son premier état.

Si l'homme ne peut point, sans la grâce, être relevé de l'état où l'a mis le péché, ne peut-il pas, du moins, dans cet état de péché où il se trouve, éviter, sans la grâce, de commettre d'autres péchés. — C'est ce que nous devons maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article VIII.

Si l'homme, sans la grâce, peut ne pas pécher?

Trois objections veulent prouver que « l'homme sans la grâce peut ne point pécher ». — La première observe que « *nul ne pèche en ce qu'il ne peut pas éviter*, comme le dit saint Augustin au livre *Des Deux âmes* (ch. x, xi), et au livre *Du Libre arbitre* (liv. III, ch. xviii). Si donc l'homme existant dans le péché mortel ne peut pas éviter le péché, il semble qu'en péchant il ne pèche pas; ce qui est un inconvénient ». — La seconde objection arguë dans le même sens. « Si on reprend l'homme, c'est pour qu'il ne pèche point. Si donc l'homme qui est dans le péché mortel ne peut point ne pas pécher, il semble que c'est inutilement qu'on le reprend; et cela encore ne saurait être ». — La troisième objection cite le fameux texte de l'*Ecclésiastique*, ch. xv (v. 18) », où il est « dit : *L'homme a devant lui la vie et la mort, le bien et le mal; ce qui lui aura plu lui sera donné.* Or, l'homme, du fait qu'il pèche, ne cesse point d'être homme. Donc il est encore en son pouvoir de choisir le bien et le mal. Et, par suite, il peut, sans la grâce, éviter le péché ».

L'argument *sed contra* est formé tout entier d'un texte fort expressif de « saint Augustin ». Le grand Docteur « dit, au livre *De la Perfection de la Justice* (ch. xxi) : *Quiconque nie que nous ayons à demander, dans nos prières, de ne pas être induits en tentation (et celui-là le nie, qui prétend que pour ne pas pécher, le secours de la grâce de Dieu n'est point nécessaire à l'homme, mais qu'avec la seule connaissance de la loi, la volonté humaine suffit), je ne doute point qu'il ne faille l'éloigner des oreilles de tous et par la voix de tous le déclarer anathème* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « nous pouvons parler de l'homme d'une double manière : selon l'état de la nature intègre; et selon l'état de la nature corrompue. — Selon l'état de la nature intègre, même sans la grâce habituelle, l'homme pouvait » (ou aurait pu, s'il se fût trouvé dans cet état,

car, pour nous, il n'a jamais été sans la grâce habituelle), « ne pas pécher, ni mortellement, ni véniellement; parce que pécher n'est pas autre chose que s'éloigner de ce qui est selon la nature : chose que l'homme pouvait éviter dans l'intégrité de sa nature ». Dans cet état, en effet, sans être revêtu de cette qualité surnaturelle qu'est la grâce sanctifiante avec toutes les vertus qui en découlent, l'homme aurait cependant toutes les parties de son être, dans son âme et dans son corps, si parfaitement ordonnées, que jamais une des facultés ou des puissances inférieures ne pourrait se soustraire à l'ordre des puissances supérieures, à moins que la plus élevée d'entre elles, savoir la volonté, ne vînt d'abord à briser elle-même l'ordre qui l'unirait à Dieu. « Toutefois », ajoute saint Thomas, si l'homme pouvait, dans cet état, éviter absolument tout péché, en vertu des seuls principes d'action existant en lui, sans le secours de nouveaux dons surajoutés, « il ne le pouvait pas sans le secours de Dieu le conservant dans le bien; puisque si Dieu enlevait ce secours, la nature elle-même retomberait dans le néant ». Et, à ce titre, l'homme, en quelque état qu'il se trouve, comme, du reste, toute créature, dépend de Dieu en tout et continuellement, de la manière la plus absolue.

« Mais dans l'état de nature corrompue », et alors que l'homme n'a plus, dans sa nature, les dons d'intégrité, « l'homme a besoin d'une grâce habituelle qui guérisse la nature, à l'effet de pouvoir s'abstenir totalement du péché ». Dans l'ordre actuel de la Providence, cette grâce habituelle n'est pas autre, en fait, que la grâce strictement surnaturelle, qui a, au nombre de ses propriétés, de pouvoir guérir la nature corrompue par le péché. Mais si nous supposions un autre ordre, où l'homme ne serait pas élevé à l'état surnaturel proprement dit, la grâce habituelle requise pour guérir sa nature ne devrait pas se confondre avec la grâce sanctifiante; elle resterait un don gratuit, mais d'ordre naturel. Au surplus, nous n'avons pas autrement à nous occuper d'une telle hypothèse, puisqu'en fait elle n'a pas existé ni n'existera point. Peut-être cependant y aurait-il quelque chose d'analogue dans l'état qui sera, semble-t-il, celui des enfants morts sans baptême après la résurrection. Ils n'auront point la grâce

sanctifiante. Mais il semble bien qu'ils auront comme une sorte d'intégrité de nature, du moins à parler de leur état selon qu'en parle saint Thomas.

Quoi qu'il en soit de ce point très mystérieux, toujours est-il que pour tous ceux qui reçoivent la grâce du Christ, la corruption de la nature est guérie par l'action de cette grâce, d'ordre strictement surnaturel. « Cette guérison, explique saint Thomas, se fait d'abord, dans la vie présente, par rapport à l'esprit, l'appétit charnel n'étant pas encore totalement réparé; ce qui fait dire à l'Apôtre, dans son épître *aux Romains,* ch. VII (v. 25), parlant en la personne de l'homme réparé : *Moi-même, par l'esprit, j'obéis à la loi de Dieu: et par la chair, à la loi du péché.* Dans cet état, l'homme peut s'abstenir du péché mortel, qui se trouve dans la raison, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 74, art. 4). Mais l'homme ne peut pas s'abstenir de tout péché véniel, en raison de la corruption de l'appétit inférieur de la sensualité, dont les mouvements pris en particulier peuvent être réprimés par la raison, et c'est ce qui leur donne la raison de péché et de volontaire, mais tous, dans leur ensemble, ne le peuvent point » ; et cela, pour une double raison : « parce que, tandis que la raison s'efforce de résister à l'un de ces mouvements, il se pourra qu'un autre surgisse; et aussi parce que la raison ne peut point être toujours en éveil et sur ses gardes pour éviter ces sortes de mouvements » ; et cependant, en stricte moralité humaine, elle le doit; d'où la raison de péché, en ces sortes de mouvements; « ainsi qu'il a été dit plus haut ». Et saint Thomas, ici, renvoie manifestement au fameux article 3 de la question 74. On se demandera, sans doute, après le texte que nous venons de lire, et qui est la confirmation si éclatante de l'interprétation que nous avons donnée plus haut, quand il s'est agi de la question que nous venons de citer, et qui n'était, du reste, même là, que la traduction littérale du saint Docteur, comment on a pu enseigner sur ce point une autre doctrine. Pour nous, fidèle à sa pensée jusqu'au bout et dans toute sa pureté, nous sommes heureux de la rencontrer toujours et sur tous les points en harmonie si parfaite avec elle-même.

Ainsi donc, l'homme, justifié par la grâce sanctifiante et guéri

par elle dans la partie supérieure de l'âme, peut éviter chaque péché véniel, pris à part; mais il ne peut point, d'une façon absolue, éviter tous les péchés véniels. — « Pareillement, dit saint Thomas, même avant que la raison de l'homme, qui est le sujet du péché mortel, soit réparée par la grâce de la justification, l'homme peut éviter chaque péché mortel pris à part et en quelque moment de sa vie qu'il se trouve; car il n'est point nécessaire qu'il pèche continuellement dans ses actes », et même chaque fois qu'il pèche, il pouvait ne pas pécher, sans quoi son péché ne lui serait pas imputable. « Mais qu'il demeure longtemps sans péché mortel », c'est-à-dire sans ajouter quelque nouveau péché mortel à l'état de péché mortel qui est le sien, « cela ne peut pas être. Aussi bien saint Grégoire dit, dans ses homélies sur Ézéchiel (hom. XI), que *le péché qui n'est point tout de suite effacé par la pénitence, entraîne, par son poids, à quelque autre péché.* — La raison en est, explique saint Thomas, que si l'appétit inférieur doit être soumis à la raison », pour que la nature humaine soit intègre, « de même la raison doit être soumise à Dieu et constituer en Lui la fin de sa volonté », et sa fin, à un titre très spécial, dans l'ordre établi par la Providence, qui est, en fait, l'ordre surnaturel. « D'autre part, c'est par la fin que doivent être réglés tous les actes humains; comme c'est par le jugement de la raison que doivent être réglés tous les mouvements de l'appétit inférieur. De même donc que si l'appétit inférieur n'est pas totalement soumis à la raison, il n'est pas possible que ne se produisent, dans l'appétit sensible, des mouvements désordonnés; de même, aussi, tandis que la raison de l'homme existe non soumise à Dieu » par la vertu de charité fixant l'homme en Dieu comme en son unique vraie fin dernière, « il y aura, comme conséquence, que de nombreux désordres se produiront dans les actes mêmes de la raison ». Il ne se peut pas que l'homme appelé par Dieu à vivre de sa vie un jour dans le ciel, et à se préparer, par des actes proportionnés, sur cette terre, à vivre, en effet, de cette vie divine, méprise cet appel de Dieu, se détournant de cette fin, qui est son unique vraie fin, et que ce désordre essentiel, dans sa vie morale, soit compatible avec un ordre parfait excluant tout désordre grave dans les actes de sa vie morale,

même du simpte point de vue de l'ordre naturel. « C'est qu'en effet, explique saint Thomas, lorsqu'un homme n'a point son cœur fixé en Dieu de telle sorte qu'il ne veuille être séparé de Lui pour aucun bien à obtenir, ni pour aucun mal à éviter, de nombreuses choses se présentent qui pour être obtenues ou évitées font que l'homme s'éloigne de Dieu, méprisant ses préceptes, et, par suite, pèche mortellement; alors surtout que dans les décisions subites à prendre, l'homme agit selon la fin qu'il s'est déjà fixée et selon l'habitus qui est le sien », et précisément, dans l'hypothèse dont il s'agit, l'homme s'est choisi une fin qui constitue une rébellion contre Dieu, serait-ce d'ailleurs une fin soi-disant honnête dans l'ordre naturel, et, d'ordinaire, il porte en lui des habitus l'inclinant dans le sens de cette fin indue. Aristote lui-même, comme l'observe saint Thomas, avait fait la remarque de l'action exercée sur l'homme, quand il agit à l'improviste, par cette pente de la fin préconçue et de l'habitus préexistant, au troisième livre de l'*Éthique* (ch. VIII, n. 15; de S. Th., leç. 17). « Toutefois, en se surveillant et par une attention préalable de la raison, l'homme peut produire quelques actes en dehors de l'ordre de sa fin » mauvaise « préconçue et sans suivre l'inclination de l'habitus » mauvais « existant en lui », en telle sorte que son acte, sans être ordonné à Dieu fin surnaturelle, pourra n'être point positivement un acte de rébellion contre Lui ou un acte ordonné à quelque chose qui soit contre l'ordre établi naturellement ou surnaturellement par Lui, mais un acte selon l'ordre naturel des choses et tendant de soi à la raison de bien, fin dernière formelle qui peut et doit toujours exister en tout acte humain. Dans ce cas, l'acte sera naturellement bon et ne constituera, en soi, aucun péché, bien qu'il soit toujours accompagné de l'état habituel de péché que nous supposons être celui de cet homme qui agit. Et nous accorderons donc que l'homme, même existant dans l'état conscient de péché mortel, peut ne pas pécher mortellement en chacun de ses actes, qu'il peut même s'abstenir de pécher mortellement, à considérer en soi chacun de ses actes pris à part; en raison de sa liberté qui demeure toujours et par laquelle il peut se soustraire à l'action et à l'influence actuelle soit de ses mauvais choix antérieurs, soit des mauvaises

inclinations qui sont en lui. « Mais, parce que l'homme ne peut pas être toujours dans cet état de vigilance » contre lui-même, ou contre ses mauvais choix et ses mauvais penchants, « il ne peut pas arriver qu'il demeure longtemps sans agir selon le sens et la conséquence de sa volonté désordonnée par rapport à Dieu » sa fin dernière véritable, « à moins qu'au plus tôt il ne soit par la grâce réparé ou rétabli dans l'ordre voulu ».

On notera aussi que pour cette possibilité ou cette impossibilité de demeurer longtemps sans commettre quelque péché grave, quand on a sa volonté déjà séparée de Dieu par la privation de l'ordre à la fin dernière surnaturelle que donne la charité, cette possibilité ou cette impossibilité varieront selon la diversité des sujets et des natures. Il est des natures mal faites et qui semblent de soi portées aux pires désordres, même en ce qui touche l'ordre naturel le plus essentiel. Ces natures-là, quand elles n'ont point le frein surnaturel de la crainte de Dieu, sont capables de tout. D'autres natures semblent, du point de vue naturel, presque idéalement parfaites : non certes qu'il n'y ait place pour aucune inclination désordonnée, même gravement, en ces natures-là. Mais, sur bien des points, la nature d'abord, l'éducation ensuite aura pu les disposer de telle sorte que dans l'ordre naturel, elles seront assez généralement correctes et même vertueuses. Évidemment, ces sortes de natures, même quand elles ont le malheur de ne point vivre de la vie de Dieu, bien qu'elles ne puissent pas, elles non plus, éviter en chacun de leurs actes, pris dans leur ensemble, tout péché mortel ou tout désordre grave, pour les raisons qui ont été dites, pourront cependant, en raison des dons naturels, même d'ordre moral, qu'elles ont reçus de Dieu et que Dieu leur conserve, vivre d'une vie morale autrement honnête que d'autres natures moins bien favorisées dans l'ordre naturel. — Toutefois, quelque honnêteté de vie qu'on leur suppose dans l'ordre naturel, cette vie demeure nulle au point de vue de la fin surnaturelle, dont la privation les constitue dans l'état habituel de péché mortel, affectant et viciant, pour ce qui est de l'ordre surnaturel, tous leurs actes, quelque bons qu'on les suppose dans l'ordre naturel. Cf. ce que nous avons dit plus haut, à ce sujet, q. 88, art. 2.

La doctrine que vient de nous livrer saint Thomas, dans le présent article de la *Somme*, n'avait pas été formulée par lui avec la même netteté dans le commentaire sur les *Sentences*, livre II, dist. 28, q. 1, art. 2. Il paraissait même, en cet article des *Sentences*, accorder que l'homme pouvait, sans la grâce, alors que d'ailleurs il se trouvait en état de péché mortel, éviter purement et simplement tout péché mortel. Et il ne reconnaissait point de valeur probante à quelques-unes des raisons qui ont été données ici pour montrer que l'homme ne saurait ni toujours ni longtemps éviter le péché mortel à l'avenir, quand une fois il s'y est engagé. Toutefois, il est une des raisons données ici, et la principale, celle tirée du désordre de la fin, qu'il ne soulevait ni ne discutait dans l'article des *Sentences*. Dans la *Somme contre les Gentils*, livre III, ch. CLX, il la donnait déjà et il y rattachait, comme il l'a fait dans le présent article, toute la force de son argumentation. Mais c'est surtout dans un article des *Questions disputées, de la Vérité*, q. 24, art. 12, que nous trouvons l'exposé le plus magistral de toute cette grande question, dont il devait nous donner ici, dans l'article de la *Somme*, un résumé si fort et si précis. Nous nous ferions un scrupule de ne point reproduire ce magnifique article du *De Veritate*. Le voici dans sa teneur intégrale.

« Au sujet de la question posée, déclarait le saint Docteur, des hérésies contraires se sont fait jour. — Les uns, en effet, concevant la nature de l'esprit humain à la manière des natures corporelles, ont pensé que l'homme accomplissait par nécessité tout ce où ils voyaient que l'esprit humain avait quelque inclination. Et, de là, ils sont tombés en des erreurs contraires. C'est qu'en effet, l'esprit humain a deux sortes d'inclinations qui s'opposent. L'une, au bien, suivant l'instinct de la raison. Et en considérant cette inclination, Jovinien (hérétique contemporain de saint Jérôme) a dit que l'homme ne pouvait pas pécher. Une autre inclination se trouve dans l'esprit humain, qui lui vient des puissances inférieures, surtout pour autant qu'elles sont corrompues par le péché originel, et qui fait que l'esprit de l'homme est incliné à choisir ce qui plaît au sens charnel. Ce fut en considérant cette inclination que les Manichéens furent amenés

à dire que l'homme pèche nécessairement, et qu'il ne peut en aucune manière éviter le péché ». Nous verrons bientôt, quand nous dirons un mot, à la fin de la question présente, des diverses erreurs qui se sont élevées au sujet des divers points traités ici, que l'erreur des Manichéens dont vient de nous parler saint Thomas, dans l'article du *De Veritate*, devait être plus tard celle des Calvinistes et aussi des Jansénistes. « Les uns et les autres », poursuit le saint Docteur, c'est-à-dire et Jovinien et les Manichéens, bien que procédant par des chemins contraires, « devaient aboutir au même inconvénient, qui était de nier le libre arbitre »; et ce devait être aussi la conséquence des erreurs calvinistes ou jansénistes. « L'homme, en effet, n'aura plus de libre arbritre, s'il agit par nécessité, qu'il s'agisse du bien ou qu'il s'agisse du mal. Or, c'est là une erreur que l'expérience, la doctrine des philosophes et l'autorité divine réprouvent également, comme il a été montré ailleurs. — Aussi bien, en sens contraire, s'éleva Pélage, qui, voulant défendre le libre arbitre, s'opposa à la grâce de Dieu, disant que l'homme peut, sans la grâce, éviter le péché. Et parce que cette erreur contredit, de la manière la plus expresse, la doctrine de l'Évangile, l'Église l'a condamnée ». L'on sait que saint Augustin a mérité son beau titre de Docteur de la grâce pour avoir défendu, contre l'erreur de Pélage, les droits de la grâce de Dieu.

« Au milieu » de ces erreurs contraires, « s'avance la foi catholique, dont le propre est de sauver le libre arbitre en telle manière que cependant elle n'exclue pas la nécessité de la grâce ».

Et saint Thomas voulant nous faire entendre le secret de ce point si délicat et si essentiel dans la doctrine de la foi catholique, poursuit son lumineux exposé en ces termes. « Pour entendre cette vérité, il faut savoir que le libre arbitre étant une certaine puissance qui se trouve placée sous la raison et au-dessus de la faculté qui meut dans l'ordre de l'exécution, c'est d'une double manière qu'une chose se trouvera hors du pouvoir du libre arbitre. D'abord, parce qu'elle dépasse la vertu de la faculté motrice ordonnée à l'exécution et qui agit sur le commandement du libre arbitre; c'est ainsi que voler n'est point soumis au

libre arbitre de l'homme, car cela dépasse la vertu de la faculté motrice qui est dans l'homme. D'une autre manière, une chose sera hors de la puissance du libre arbitre, parce que l'acte de la raison ne s'étend pas à cette chose. L'acte du libre arbitre, en effet, étant l'élection qui suit le conseil ou la délibération de la raison, le libre arbitre ne peut point s'étendre à ce qui se soustrait à la délibération de la raison, comme sont les choses qui se présentent à l'improviste, avant toute préméditation. — De la première de ces deux manières, éviter le péché ou s'en rendre coupable ne dépasse point le pouvoir du libre arbitre. C'est qu'en effet, bien que l'accomplissement du péché par l'acte extérieur se fasse avec le concours de la vertu motrice ordonnée à l'exécution, cependant le péché se parfait dans la volonté elle-même, avant l'exécution de l'acte, par le seul consentement. Il s'ensuit que le défaut de la vertu motrice n'empêche point le libre arbitre de commettre le péché ou de l'éviter, bien que parfois il soit empêché de l'exécuter » au dehors; « comme si quelqu'un veut tuer, ou commettre la fornication, ou prendre le bien d'autrui, et qu'il ne le puisse pas. — Mais, de la seconde manière, éviter le péché ou s'en rendre coupable peut dépasser le pouvoir du libre arbitre; en ce sens qu'un péché se présente subitement et comme à l'improviste, et, par suite, prévient l'élection du libre arbitre, quoique le libre arbitre eût pu éviter cette chose ou la faire s'il avait appliqué à cela son attention ou son effort ».

C'est ce mode-là qu'il importe souverainement de bien entendre et qui est toute la clef du mystère qui nous occupe. — Et précisément, il faut prendre garde qu' « une chose peut nous arriver comme à l'improviste, d'une double manière. — D'abord, sous le coup de la passion. C'est ainsi que parfois le mouvement de la colère ou de la concupiscence prévient la délibération de la raison. Ce mouvement, tendant à quelque chose d'illicite, en raison de la corruption de la nature, est un péché véniel. Et voilà pourquoi, après l'état de la nature corrompue, il n'est point au pouvoir du libre arbitre d'éviter toutes ces sortes de péchés, parce qu'ils échappent à son acte; bien qu'il puisse empêcher tel ou tel de ces mouvements, s'il fait effort dans ce

sens; mais il n'est point possible que l'homme fasse continuellement effort pour éviter ces sortes de mouvements, en raison des multiples occupations de l'esprit humain et en raison aussi du repos qui s'impose à lui. Cet état défectueux provient de ce que les puissances inférieures ne sont point totalement soumises à la raison, comme elles l'étaient dans l'état d'innocence, alors que l'homme pouvait, avec une facilité extrême, éviter, par son libre arbitre, tous et chacun de ces sortes de péchés, aucun mouvement ne pouvant en cet état s'élever dans les puissances inférieures sinon sur l'ordre de la raison. Actuellement, l'homme, d'une façon commune, n'est point rétabli, par la grâce, dans cette rectitude du début; nous l'attendons seulement pour l'état de la gloire », après la résurrection. « Il s'ensuit que dans l'état de la misère présente, l'homme, même restauré par la grâce, ne peut point éviter toutes ces sortes de péchés véniels; et cependant, cela ne préjudicie en rien à la réalité de son libre arbitre »; même avec cette impossibilité de fait, due à la misère de sa nature, il reste qu'il demeure libre, car il a toujours le pouvoir radical de s'opposer à ces révoltes et de réagir contre elles : c'est d'ailleurs à cause de cela ou en raison de cette possibilité radicale, que ces sortes de mouvements conservent la raison de péchés, bien qu'ils soient ce qu'il y a de plus infime dans cet ordre, ainsi que nous l'avons expliqué longuement plus haut, q. 74, art. 3.

« D'une autre manière, il arrive qu'une chose se produit en nous comme à l'improviste, en raison de l'inclination de l'habitus; car, selon qu'Aristote le dit, au troisième livre de l'*Éthique* (ch. VIII; de S. Th., leç. 17), *il y a plus de vertu de force, semble-t-il, à ne pas craindre et à ne pas être troublé en face d'un péril soudain, que de ne pas l'être quand il s'agit de choses prévues*. C'est qu'en effet l'acte procède d'autant plus de l'habitus qu'il procède moins de la préméditation; car les choses prévues ou connues d'avance peuvent être choisies par l'homme, en vertu d'un acte de raison, même sans habitus préalable, tandis que les choses soudaines trahissent l'habitus. Non pas cependant que l'acte procédant de l'habitus de la vertu puisse être totalement sans délibération, puisque la vertu est un habitus

fruit et principe d'élection; mais parce que celui en qui se trouve l'habitus a déjà, dans son choix, la fin déterminée : aussi bien toutes les fois qu'une chose se présente, conforme à cette fin, il la choisit aussitôt, à moins qu'il n'en soit empêché par quelque délibération plus attentive et plus forte. Or, l'homme qui est dans le péché mortel, adhère au péché d'une façon habituelle. Bien qu'en effet il n'ait point toujours l'habitus du vice, car un seul acte de luxure, par exemple, n'engendre pas l'habitus de la luxure, cependant, la volonté de celui qui pèche a laissé le Bien éternel pour adhérer comme à sa fin au bien qui passe; et la force de cette adhésion ainsi que l'inclination qui s'ensuit demeure en lui jusqu'à ce que de nouveau il adhère, comme à sa fin, au Bien immuable. Lors donc qu'à l'homme ainsi disposé se présentera quelque chose à faire qui convienne à son choix précédent, subitement il s'y portera par choix, à moins qu'il ne se retienne lui-même par une délibération prolongée. Et toutefois, du fait qu'il choisit ainsi cela subitement, il n'est point excusé du péché mortel, pour lequel il faut une certaine délibération. C'est qu'en effet, pour qu'il y ait péché mortel, il suffit de cette délibération où l'on prend garde que ce que l'on choisit est un péché mortel et contre Dieu. Or, cette délibération ne suffit point pour arrêter dans son action celui qui est déjà dans le péché mortel. Un homme, en effet, n'est empêché de faire ce à quoi il est incliné, que si cette chose lui est présentée comme un mal. Et précisément, celui qui a déjà répudié le Bien immuable pour choisir le bien temporel, n'estime plus comme un mal d'être séparé du Bien immuable, en quoi consiste la raison du péché mortel. D'où il suit qu'il n'est point détourné du fait de pécher par cela seul qu'il remarque qu'une chose est péché mortel. Il faut qu'il fasse d'autres considérations et qu'il en arrive à quelque chose qu'il ne puisse pas ne pas tenir pour un mal, comme la misère, ou toute autre chose de ce genre. Mais avant que se produise cette délibération assez prolongée et telle qu'il la faut pour un homme ainsi disposé, à l'effet d'éviter le péché mortel, déjà le consentement au péché mortel aura précédé. Par où l'on voit qu'étant supposée l'adhésion du libre arbitre au péché mortel, ou à une fin indue, il n'est pas au pouvoir de ce libre

arbitre d'éviter tous les péchés mortels, quoique chacun de ces péchés puisse être évité par lui, s'il s'y applique; et cela, parce que, s'il parvient à éviter ce péché ou cet autre, en apportant toute la délibération qu'il y faut, il ne peut pas faire cependant que parfois », et même souvent, et même bientôt, « avant que cette délibération se produise, le consentement au péché mortel ne la prévienne, l'homme ne pouvant point toujours ni longtemps être dans la grande vigilance que cela requiert, en raison des multiples occupations qui absorbent son esprit. — Or, l'homme n'est changé de cette disposition que par la grâce, par laquelle seule il est fait que l'esprit de l'homme adhère au Bien immuable, par la charité, comme à sa fin ».

« Et l'on voit donc, conclut saint Thomas, par ce qui a été dit, que nous n'enlevons point le libre arbitre, puisque nous disons que le libre arbitre peut éviter ou commettre chaque péché pris à part; ni, non plus, la nécessité de la grâce : puisque nous disons que l'homme ne peut point éviter tous les péchés véniels, bien qu'il puisse éviter chacun d'eux, et cela même s'il a la grâce, avant que la grâce ne reçoive sa perfection dans l'état de la gloire; et puisque nous disons que l'homme existant dans le péché mortel et privé de la grâce, ne peut point éviter tous les péchés mortels, si la grâce ne survient, bien qu'il puisse éviter chacun d'eux pris à part; et cela, à cause de l'adhésion habituelle de la volonté à une fin indue ».

« Et, du même coup, remarque enfin saint Thomas, on voit ce qu'il y a de vrai dans les sentiments des Docteurs, qui sur ce point paraissent divers. — Les uns, en effet, disent que l'homme, sans la grâce habituelle sanctifiante, peut éviter le péché mortel, bien qu'il ne le puisse pas sans le secours divin, qui fait que Dieu, par sa Providence, gouverne l'homme pour qu'il fasse ce qui est bien et qu'il évite ce qui est mal. Et cela est vrai, lorsque l'homme voudra s'appliquer à résister au péché. D'où il suit que tous les péchés pris à part peuvent être évités. — Les autres, au contraire, disent que l'homme ne peut pas, sans la grâce, demeurer longtemps qu'il ne pèche mortellement. Et cela est vrai, pour autant qu'il ne se produit pas un long temps sans qu'à l'homme, disposé habituellement au péché, ne se présente,

d'une façon subite, quelque chose à faire, dans laquelle, par l'inclination de l'habitus mauvais, il ne tombe dans le consentement du péché mortel, n'étant point possible que l'homme soit longtemps en éveil pour apporter l'attention qui suffit à éviter le péché mortel ».

Il serait, sans doute, difficile, de trouver, sur les questions de la grâce, une page plus belle et plus lumineuse que celle que nous venons de transcrire. Elle nous a montré tout ce qu'avait de profond et d'harmonieux, dans l'explication de la question actuelle, cette comparaison que nous avions trouvée, ici, dans l'article de la *Somme*, et dont nous comprenons mieux encore maintenant toute la portée, entre la volonté du juste pouvant éviter chaque péché véniel de la sensualité mais non pas tous, et la volonté du pécheur pouvant, lui aussi, éviter chaque péché mortel pris à part, sans pouvoir, pour cela, les éviter tous, ni cesser pourtant d'être responsable de chacun d'eux, même sous sa raison propre de péché mortel. Surtout l'analyse que nous a donnée saint Thomas, du pécheur dont la volonté détournée habituellement de sa fin dernière vraie, et fixée habituellement en une autre fin indue, se portera comme fatalement, la plupart du temps, à ce qui est indu, et s'y portera cependant d'une façon assez libre pour être responsable du caractère de faute grave et mortelle qui s'y trouve compris, demande à être soigneusement retenue. Il n'en est pas de plus importante pour saisir le mystère de la vie morale, surtout dans l'âme du pécheur. Et c'est bien, semble-t-il, parce que ce point de merveilleuse analyse avait été moins fouillé par notre saint Docteur, quand il écrivait son commentaire sur les *Sentences*, que son exposé, dans ce livre, de la question actuelle, paraît n'être point en parfait accord avec celui qu'il devait donner toujours plus tard, à partir de la *Somme contre les Gentils*.

L'*ad primum* répond que « l'homme peut éviter chacun des actes de péché; mais il ne peut point les éviter tous, sinon par la grâce, ainsi qu'il a été dit », et nous savons maintenant tout le sens de ces paroles. « Toutefois », ajoute saint Thomas, rejetant une conséquence fausse que voulait tirer de là l'objection, « parce que c'est par sa faute que l'homme ne se prépare point

à avoir la grâce (cf. ce que nous avons dit, à ce sujet, dans l'article précédent), il n'est point excusé du péché, s'il ne peut point sans la grâce éviter le péché », au sens de tout péché mortel; car, outre que chaque péché mortel, quand il est commis, demeure suffisamment libre pour qu'on en soit responsable, ainsi qu'il a été dit, il y a aussi que cet état habituel de la volonté détournée de sa vraie fin dernière et attachée à une fin indue, est un état volontaire, qui a été causé par un acte de la volonté du sujet, et qui se continue par une résistance plus ou moins consciente, mais réelle et coupable, à la grâce de Dieu sollicitant le pécheur et l'invitant à se convertir, ou à recouvrer la grâce qui le fixerait de nouveau dans sa vraie fin dernière.

L'*ad secundum* déclare que « la correction est utile *pour que la douleur de cette correction amène la volonté de la régénération : si toutefois, celui qui est corrigé est un fils de la promesse, en telle sorte qu'au moment où le bruit de la correction retentit et flagelle au dehors, Dieu, en lui, intérieurement, par une inspiration occulte, opère aussi le vouloir,* comme s'explique saint Augustin, dans le livre *De la correction et de la grâce* (ch. VI). C'est donc pour cela que la correction est nécessaire, parce que la volonté de l'homme est nécessaire pour qu'il s'abstienne du péché », surtout pour qu'il recouvre la grâce qui de nouveau fixera sa volonté en Dieu sa vraie fin dernière et lui permettra ainsi dorénavant d'éviter tout péché mortel. « Mais », si la volonté de l'homme est nécessaire pour cela, et si la correction doit l'y disposer, « cependant, la correction n'est point suffisante à produire cet effet » ou à retourner ainsi la volonté, « sans le secours de Dieu. Aussi bien il est dit, dans l'*Ecclésiaste*, ch. VII (v. 14) : *Considère les œuvres de Dieu, que personne ne peut corriger celui qu'Il aura méprisé* ». — Notons que cette réponse vaut non seulement pour le retour à la fin dernière de l'ordre surnaturel, indispensable, nous l'avons dit, pour rendre l'homme capable d'éviter tous les péchés mortels; mais même pour le fait d'éviter quelque péché que ce soit, ou tout acte contraire à une vertu quelconque, soit grave soit léger, soit d'ordre naturel soit d'ordre surnaturel. C'est ce que saint Thomas nous traduisait d'un mot si précis, dans le

texte du *De Veritate* cité tout à l'heure, quand il nous disait que l'homme ne peut jamais rien, dans l'ordre de l'agir, « sans le secours divin qui fait que Dieu par sa Providence gouverne l'homme pour qu'il fasse ce qui est bien et qu'il évite ce qui est mal ». Et nous avons continuellement retrouvé la même doctrine, au cours de la question présente.

L'*ad tertium* fait observer que « cette parole » de l'*Ecclésiastique*, citée par l'objection, « s'entend, comme saint Augustin le dit (au livre de *l'Hypognostique*, mais qui n'est pas de saint Augustin, livre III, ch. II), de l'homme dans l'état de nature intègre, quand il n'était pas encore esclave du péché, pouvant, par suite, pécher ou ne pas pécher », dans la pleine et absolue liberté de sa volonté non détournée du bien ni orientée vers le mal. — « D'ailleurs, même maintenant est donné à l'homme ce qu'il veut ; seulement, qu'il veuille le bien » au sens de bien surnaturel, ou au sens de volonté ferme, déjà fixée dans la volition de la vraie fin dernière, « il a cela du secours de la grâce » ; il a aussi du secours de Dieu, entendu au sens de gouvernement providentiel, qu'il veuille quelque bien que ce soit, ainsi qu'il a été dit.

Après avoir vu ce que l'homme peut ou ne peut point, relativement au bien et relativement au mal, sans la grâce ou le secours de Dieu, alors qu'il n'a pas encore la grâce, il ne nous reste plus qu'à voir si lorsque l'homme a déjà reçu la grâce, il peut, par lui-même, et sans autre secours de la grâce, soit faire le bien et éviter le mal, d'une façon générale, soit plus spécialement, persévérer dans le bien jusqu'à la fin. — D'abord, le premier point.

C'est l'objet de l'article qui suit.

Article IX.

Si celui qui a déjà reçu la grâce peut par lui-même faire le bien et éviter le mal sans un autre secours de la grâce ?

Trois objections veulent prouver que « celui qui a déjà reçu la grâce, peut par lui-même faire le bien et éviter le mal, sans autre secours de la grâce ». — La première est que « toute chose est

vaine ou imparfaite, si elle ne remplit point ce pourquoi elle est donnée. Or, la grâce nous est donnée pour que nous puissions faire le bien et éviter le mal. Si donc l'homme ne peut point cela par la grâce, il semble que la grâce est donnée en vain, ou qu'elle est imparfaite ». — La seconde objection dit que « par la grâce, l'Esprit-Saint habite en nous, selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens,* ch. III (v. 16) : *Ne savez-vous point que vous êtes le temple de Dieu et que l'Esprit de Dieu habite en vous?* Or, l'Esprit-Saint, qui est tout-puissant, a tout ce qu'il faut pour nous induire à bien faire et pour nous garder du péché. Donc l'homme qui a reçu la grâce peut suffire à ces choses sans un autre secours de la grâce ». — La troisième objection fait observer que « si l'homme qui a déjà reçu la grâce, a besoin encore d'un autre secours de la grâce pour bien vivre et s'abstenir du péché, pour la même raison, quand il aura reçu ce nouveau secours, il aura encore besoin d'un autre. C'est donc à l'infini qu'on procédera ; ce qui est impossible. Donc celui qui est dans la grâce, n'a pas besoin d'un autre secours de la grâce pour qu'il agisse bien et qu'il s'abstienne du péché ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Augustin », qui « dit, dans le livre *De la Nature et de la Grâce* (ch. XXVI), que *si l'œil du corps, même parfaitement sain, ne peut pas voir à moins que l'éclat de la lumière ne lui vienne en aide, pareillement aussi l'homme, même s'il est pleinement justifié, ne peut point mener une vie droite à moins qu'il ne soit aidé par la lumière éternelle de la justice divine.* Or, la justification se fait par la grâce ; selon cette parole de l'Épître *aux Romains,* ch. III (v. 24) : *Justifiés gratis par sa grâce.* Donc, même l'homme qui a déjà la grâce, a besoin d'un autre secours de la grâce pour mener une vie droite ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle que « pour bien agir, l'homme, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 2, 3, 6), a besoin du secours de Dieu à un double titre. — D'abord, quant à un certain don habituel, qui guérisse la nature humaine corrompue ; ou, même, quand elle est guérie, qui l'élève à pouvoir accomplir des œuvres méritoires de la vie éternelle, auxquelles la nature n'a point de proportion. — D'une autre ma-

nière, l'homme a besoin du secours de la grâce, pour que Dieu le meuve à agir. — Si donc il s'agit du premier mode de secours, l'homme qui est dans la grâce n'a pas besoin d'un autre secours de la grâce, comme de quelque autre habitus infus. — Mais cependant il a besoin du secours de la grâce selon l'autre mode, c'est-à-dire à l'effet d'être mû par Dieu pour bien agir. — Et cela, pour deux raisons. — D'abord, pour une raison générale, et parce que, comme il a été dit plus haut (art. I), aucun être créé ne peut passer à un acte quelconque, si ce n'est en vertu de la motion divine. — Ensuite, pour une raison spéciale, en raison de l'état de la nature humaine et de sa condition. C'est qu'en effet, bien que cette nature soit guérie par la grâce, quant à l'esprit, cependant la corruption et l'infection demeure en elle, quant à la chair, par laquelle *elle sert la loi du péché*, comme il est dit dans l'Épître *aux Romains*, ch. VII (v. 25); il demeure aussi une certaine obscurité d'ignorance, dans l'intelligence, qui fait que *nous ne savons même ce qu'il faut demander dans nos prières selon qu'il convient*, ainsi qu'il est dit encore dans la même Épître *aux Romains*, ch. VIII (v. 26). Et, en effet, en raison des multiples événements des choses, et parce que d'ailleurs nous ne nous connaissons point parfaitement nous-mêmes, nous ne pouvons pas savoir au juste et toujours ce qui nous est bon; selon cette parole du livre de *La Sagesse*, ch. IX (v. 14) : *Les pensées des hommes mortels sont timides; et nos prévoyances incertaines*. Et voilà pourquoi il nous est nécessaire d'être dirigés et protégés par Dieu, qui connaît toutes choses et qui peut tout. De là vient aussi que même à ceux qui sont régénérés par la grâce et faits enfants de Dieu, il convient de dire : *Ne nous induisez pas en tentation;* et : *Que votre volonté soit faite sur la terre comme au ciel;* et les autres choses qui sont contenues dans l'oraison dominicale et qui se rapportent à la même fin ». — Cette seconde raison que nous a marquée saint Thomas, est spéciale, comme il nous l'a dit lui-même, à l'état de la nature humaine non revêtue du don parfait de l'intégrité; parce que nous savons que dans l'état de parfaite intégrité, la nature humaine eût été complétement à l'abri de toute surprise des sens et de toute erreur du côté de l'esprit; d'où il suit qu'il eût suffi

alors, pour bien agir toujours, des dons habituels reçus de Dieu et de sa motion appliquant à l'acte les diverses facultés revêtues de ces dons. Maintenant, au contraire, parce que, même après avoir reçu la grâce essentielle, du côté de l'âme, il existe encore, dans toutes nos facultés, mais surtout dans les sens et dans l'intelligence, de multiples causes de défaillance, il faut que Dieu, par sa Providence surnaturelle spéciale, obvie à ces causes de défaillance ou d'erreur. Remarquons aussi que cette raison se tirant de la corruption de la nature, il se pourra que la nécessité de la grâce qui s'y rattache soit plus ou moins grande dans les divers hommes, selon le plus au moins de corruption de leur nature individuelle. Il se pourra même que cette nécessité soit plus grande, à certains égards, pour des hommes déjà en état de grâce, mais dont la nature est de soi plus défectueuse, que pour certains autres qui ont une nature moins atteinte et mieux conservée.

La première raison donnée par saint Thomas, dans cet article, est, comme il nous l'a dit lui-même, une raison générale, qui vaut pour tout agent second créé. Toutefois, même en étant générale, elle revêt un caractère particulier quand elle s'applique à un agent libre. Et voici comment saint Thomas nous explique, dans les *Questions disputées, de la Vérité*, q. 24, art. 14, ce point de doctrine, du plus haut intérêt. Saint Thomas disait, dans cet article, que « l'homme », quoi qu'il puisse faire selon les principes naturels qui sont en lui, et la même chose doit se dire, dans leur ordre, des principes surnaturels, « ne peut cependant rien faire sans Dieu, n'y ayant aucune chose qui puisse passer à son opération naturelle » ou connaturelle, « si ce n'est par la vertu divine ; parce que la cause seconde n'agit que par la vertu de la cause première. Et cela est vrai, poursuit le saint Docteur, soit qu'il s'agisse des agents naturels, soit qu'il s'agisse des agents volontaires. — Toutefois, se hâte-t-il de faire observer, la nécessité de cette vérité se vérifie selon un mode divers dans ces deux cas. Dieu, en effet, est cause de l'opération naturelle, en tant qu'Il donne et qu'Il conserve ce qui est le principe de l'opération naturelle dans l'être qui agit, duquel principe suit nécessairement telle opération déterminée ; comme, par exemple,

lorsqu'il conserve la pesanteur du corps lourd qui le fait tomber vers la terre », ou le tranchant du fer, en vertu duquel ce fer appliqué à l'acte coupera nécessairement. « Mais la volonté de l'homme n'est point déterminée à une certaine opération unique ; elle reste indifférente à plusieurs ; et, par suite, elle est d'une certaine manière en puissance », quels que soient d'ailleurs ses principes habituels d'opération, ou les formes d'agir qui peuvent être en elle, « à moins qu'elle ne soit mue », par rapport à tel acte à produire déterminément, « par quelque principe actif, ou qui lui sera représenté du dehors, comme est le bien perçu, ou qui agira intérieurement en elle, comme Dieu Lui-même » et Dieu seul qui peut mettre en elle la détermination de tel acte, ainsi que saint Thomas nous l'a expliqué ici dans la *Somme*, q. 9, art. 4 et art. 6. « D'autre part, tous les mouvements extérieurs », qui peuvent agir sur un être humain et devenir pour lui un motif actuel de vouloir déterminément telle chose, « sont gouvernés ou régis par la divine Providence, selon que Dieu Lui-même juge que tel homme doit être excité au bien par telles ou telles actions » agissant sur lui du dehors. « Il suit de là, conclut saint Thomas, que si nous voulons appeler grâce de Dieu, non point quelque don habituel » d'ordre gratuit surajouté aux dons strictement naturels, ou d'ordre strictement surnaturel lui-même, « mais la miséricorde même de Dieu » ou l'ordre des circonstances providentielles et l'ensemble du gouvernement divin à l'endroit de tel homme, « par laquelle miséricorde Dieu produit intérieurement le mouvement de l'esprit ou du cœur et ordonne les choses du dehors au salut de l'homme » pour l'amener à vouloir déterminément le bien, « en ce sens, l'homme ne peut faire aucun bien sans la grâce », soit qu'il s'agisse du bien dans l'ordre purement naturel, soit qu'il s'agisse du bien dans l'ordre naturel.

Ici encore, on aura remarqué cet admirable exposé de saint Thomas, qui a touché au point le plus précis de ce qu'on entend le plus souvent par le mot grâce, quand on parle de la grâce au sens des grandes controverses thomistes ou molinistes.

Saint Thomas y appuie de nouveau dans la réponse aux objections du présent article de la *Somme*.

L'*ad primum* dit que « le don de la grâce habituelle ne nous est point donné à cet effet que par lui nous n'ayons plus ensuite besoin du secours divin; car toute créature a besoin d'être conservée par Dieu dans le bien qu'elle a reçu de Lui. Et voilà pourquoi, si après avoir reçu la grâce, l'homme a encore besoin du secours divin, on n'en peut pas conclure que la grâce soit donnée en vain ou qu'elle soit imparfaite. Cela est si vrai, que même dans l'état de la gloire, quand la grâce sera tout à fait parfaite, l'homme aura encore besoin du secours divin. — Toutefois, ici, sur la terre, la grâce est imparfaite, d'une certaine manière, pour autant qu'elle ne guérit point l'homme d'une façon absolue, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad secundum* déclare que « l'opération de l'Esprit-Saint par laquelle Il nous meut et nous protège, n'est point circonscrite » ou limitée « par l'effet du don habituel qu'Il cause en nous ». Il est vrai qu'Il produit ce don en nous, quand Il s'y trouve présent, et ce don lui est même attribué à un titre spécial, quoiqu'il soit un effet commun aux trois Personnes divines; mais, outre cet effet, Il nous meut aussi et nous protège ensemble avec le Père et le Fils » ou par l'action de la Providence commune aux trois divines Personnes.

L'*ad tertium* fait remarquer que « cette raison conclut que l'homme n'a pas besoin d'une autre grâce habituelle »; mais il peut avoir besoin d'un autre genre de grâce ou de secours divin, sans qu'il y ait lieu de procéder à l'infini.

Il ne nous reste plus qu'à étudier le dernier point de la question actuelle, et qui est de savoir si l'homme qui a déjà la grâce peut persévérer sans une grâce spéciale, jusqu'à la fin. — C'est l'objet de l'article qui suit.

Article X.

Si l'homme constitué en grâce a besoin du secours de la grâce pour persévérer ?

Trois objections veulent prouver que « l'homme constitué en grâce n'a pas besoin du secours de la grâce pour persévérer ». — La première dit que « la persévérance est quelque chose d'inférieur à la vertu, comme du reste la continence, ainsi qu'on le voit par Aristote, au septième livre de l'*Éthique* (ch. VIII, n. I ; de S. Th., leç. 7). Or, l'homme n'a pas besoin du secours de la grâce, pour avoir les vertus, dès lors qu'il est justifié par la grâce. Donc il a bien moins besoin encore du secours de la grâce pour avoir la persévérance ». — La seconde objection remarque que « toutes les vertus viennent ensemble par infusion. Or, la persévérance est une vertu », du moins à un certain titre. « Donc il semble qu'ensemble avec la grâce la persévérance est reçue par infusion comme toutes les autres vertus ». — La troisième objection rappelle qu' « au témoignage de l'Apôtre, dans son épître *aux Romains*, ch. V (v. 15 et suiv.), il a été plus rendu à l'homme par le don du Christ qu'il n'avait perdu par le péché d'Adam. Or, Adam avait reçu de pouvoir persévérer. Donc à plus forte raison nous est-il rendu, par la grâce du Christ, que nous puissions nous aussi persévérer. Et, par suite, nous n'avons pas besoin de la grâce pour persévérer ».

L'argument *sed contra* cite le texte fameux de « saint Augustin », qui « dit dans son livre *De la Persévérance* (ch. II) : *Pourquoi la persévérance est-elle demandée à Dieu si ce n'est point Dieu qui la donne? Ou bien fait-on une demande dérisoire, quand on demande à Dieu ce qu'on sait qu'Il ne donne point, mais qui est, sans que Lui le donne, au pouvoir de l'homme?* Or, la persévérance est demandée même par ceux qui sont sanctifiés par la grâce ; ce qui est compris, quand nous disons : *Que votre nom soit sanctifié*, comme saint Augustin le confirme, au même endroit, par les paroles de saint Cyprien. Donc, même

constitué dans la grâce, l'homme a besoin que la persévérance lui soit donnée par Dieu ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « la persévérance se dit d'une triple manière. — Quelquefois, en effet, elle signifie un habitus de l'esprit qui fait que l'homme tient fermement pour ne pas être détourné de ce qui est selon la vertu, par les tristesses qui l'assaillent ; en telle sorte que la persévérance soit aux tristesses, ce que la continence est aux convoitises et aux délectations, comme Aristote le dit au septième livre de l'*Éthique* (ch. VII, n. 1 ; de S. Th., leç. 7). — D'une autre manière, on peut appeler persévérance un certain habitus qui fait que l'homme a la ferme volonté de persévérer dans le bien jusqu'à la fin. — Entendue en l'un ou l'autre de ces deux sens, la persévérance est donnée ensemble, par mode d'infusion, avec la grâce, comme la continence et les autres vertus. — Mais, en un troisième sens, on appelle persévérance une certaine continuation du bien jusqu'à la fin de la vie. Pour qu'il ait cette persévérance, l'homme constitué en grâce n'a pas besoin d'une autre grâce habituelle, mais il a besoin du secours divin qui le dirige et le protège contre les assauts des tentations, ainsi qu'il ressort de la question précédente (art. préc.). Et voilà pourquoi, après qu'un homme est justifié par la grâce, il a la nécessité de demander à Dieu ce don de la persévérance, c'est-à-dire d'être gardé du mal jusqu'à la fin de sa vie » ; car, quelque parfait qu'on le suppose, l'homme, sur cette terre, n'est jamais impeccable ; ou, s'il l'était, ce serait encore par un don très spécial de Dieu. « Et, en effet, dit saint Thomas, il en est beaucoup à qui la grâce est donnée et à qui il n'est point donné de persévérer dans la grâce ». — Ce don de la persévérance n'est pas autre chose que l'action très spéciale de cette miséricordieuse Providence, dont nous parlions à propos de l'article précédent, en citant le beau texte du *De Veritate*, qui entoure la volonté de l'homme, l'amenant, par son action intérieure et par un concours choisi de circonstances, à faire le bien et à éviter le mal, et cela durant tout le cours de sa vie, ou si elle défaille parfois, l'amenant à se relever, en telle sorte que le moment décisif de la mort la trouve en état de grâce et non en état de péché. Il est

manifeste que ce don de la Persévérance est la grâce des grâces, puisque c'est de lui que dépend, pour tout homme, l'obtention du bonheur éternel. Et comme il dépend lui-même de la seule volonté de Dieu, c'est donc bien par une prière incessante que l'homme doit le demander.

L'*ad primum* répond que « la première objection procédait du premier mode de persévérance ; comme la seconde objection procédait du second; et donc, ces *deux objections* se trouvent résolues par ce qui a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad tertium*, très intéressant, en appelle d'abord à « saint Augustin », qui « dit, dans le livre *De la nature et de la grâce (de la correction et de la grâce,* ch. XII), que *l'homme, dans le premier état, reçut le don de pouvoir persévérer ; mais il ne reçut point de persévérer, en effet. Maintenant, au contraire, par la grâce du Christ, beaucoup reçoivent le don de la grâce du Christ par lequel ils peuvent persévérer, et il leur est donné de plus de persévérer en effet.* D'où il suit que le don du Christ est plus grand que le délit d'Adam. — Et cependant, ajoute saint Thomas, l'homme pouvait plus facilement, par le don de la grâce, persévérer, dans l'état d'innocence, où n'était aucune rébellion de la chair à l'endroit de l'esprit, que nous ne le pouvons maintenant, quand la restauration de la grâce du Christ, bien qu'elle soit commencée du côté de l'esprit, n'est pas encore achevée du côté de la chair; chose qui aura lieu dans la Patrie, où l'homme, non seulement pourra persévérer, mais même ne pourra plus pécher ».

Cette dernière réponse couronne admirablement la grande question que nous venons de lire. Elle mérite d'être retenue avec le plus grand soin. Car elle touche à la question de la grâce efficace et de la grâce suffisante, ou aussi de ce fameux pouvoir prochain tant raillé par Pascal dans ses premières *Provinciales*. Nous voyons ici, par saint Thomas et par saint Augustin, qu'il faut soigneusement distinguer, dans l'homme, entre le pouvoir, même très réel, d'accomplir le bien, et le fait d'accomplir ce bien en réalité. Il se peut qu'avec un pouvoir moindre, l'homme accomplisse réellement le bien qu'il n'accomplira pas avec un pou-

voir plus grand. Nous venons d'entendre saint Thomas nous faire observer que maintenant l'homme, placé cependant en des conditions bien plus difficiles, persévère dans le bien, alors qu'Adam ne persévéra pas en des conditions bien autrement favorables. Pour entendre cette doctrine, il faut avoir sans cesse devant les yeux la différence que nous marquait saint Thomas dans l'article du *De Veritate*, cité à propos de l'article précédent, entre les agents naturels et l'agent libre. L'agent naturel, quand il a tout ce qu'il faut pour agir, agit nécessairement dans tel sens déterminé. Il n'en va pas de même de l'agent libre. Même quand il a tout ce qu'il faut pour agir, du côté de ses principes d'action, il demeure encore qu'il peut agir ou n'agir pas, agir en ce sens ou en tel autre. Or, qu'il agisse, en effet, quand il pourrait ne pas agir, ou qu'il agisse en ce sens quand il pourrait agir en tel autre, c'est sans doute que lui-même s'y détermine, mais non qu'il s'y détermine indépendamment de l'action de Dieu. Dieu Lui-même, par son action, l'amènera à s'y déterminer. Lorsqu'il se déterminera dans le sens du bien, Dieu sera l'auteur premier de tout dans sa détermination. Et comme il aurait pu se déterminer en un autre sens, qui eût été pour lui un mal, nous dirons que si, en fait, il s'est déterminé dans le sens du bien, il le doit à Dieu, qui l'a amené par sa Providence miséricordieuse, comme s'exprimait saint Thomas, à se déterminer ainsi. Et cette action miséricordieuse de la Providence, faisant que l'homme se détermine dans le sens du bien, en empêchant qu'il se détermine dans le sens du mal, est ce que nous appellerons du nom de grâce efficace. Que si, au contraire, Dieu le permettant, l'homme se détermine dans le sens du mal, ce qu'il y a de mal dans cette détermination ne viendra que de l'homme et nullement de Dieu, sinon à titre de cause permissive. Mais, parce que si l'homme s'est déterminé dans le sens du mal, il l'a fait très librement et par sa faute, pouvant se déterminer aussi dans le sens du bien, ou à tout le moins ne pas se déterminer dans le sens du mal, car il n'est jamais obligé à se déterminer en ce sens, nous dirons qu'il a eu tout ce qu'il fallait pour ne pas se déterminer dans ce sens du mal [cf. S. Th., I p., q. 23, *ad 3um*): bien plus, comme à tout le

moins par la voix de sa conscience, Dieu l'avertissait de ne pas agir ainsi, et que cet avertissement était une grâce, une grâce dont il n'a pas tenu compte, nous disons que s'il a péché, ce n'est point que la grâce lui ait manqué, mais qu'il a lui-même manqué à la grâce. Et parce que, nous l'avons vu, s'il s'agit des adultes, Dieu donne à tous, sans exception, au moins une première grâce, même d'ordre strictement surnaturel, les orientant vers Lui et les invitant à se fixer en Lui comme en leur unique fin dernière, si en réalité ils ne le font point, c'est qu'ils auront été infidèles à la grâce et qu'ils lui auront résisté; première infidélité foncière, dont il faudra tenir compte pour apprécier toute la suite de l'économie de la grâce à leur endroit. C'est en ce sens que nous parlerons de grâce toujours suffisante de la part de Dieu, et cependant de rejet possible ou d'endurcissement et d'aveuglement qui sont déjà de la part de Dieu une sorte d'abandon (cf. q. 79, art. 3).

Mais pour mieux entendre toute cette grande doctrine, remarquons, avec saint Thomas à la fin de l'*ad tertium* rappelé tout à l'heure, que nous pouvons distinguer un triple état de l'homme dans ses rapports avec la grâce dont nous parlons : l'état qui sera celui des élus dans le ciel, surtout après la résurrection; l'état de l'homme après sa chute, qu'il soit ou non restauré en partie par la grâce; et l'état du premier homme avant la chute. — L'état des élus dans la gloire se définit par ce mot, qu'ils ne peuvent plus pécher; l'état de l'homme après la chute, surtout s'il est en partie restauré par la grâce, qu'il peut pécher, mais qu'en fait quelquefois ou même souvent il ne pèche point; l'état du premier homme avant sa chute, qu'il pouvait ne point pécher, et d'un pouvoir excellemment parfait, et que cependant il a péché.

En chacun de ces divers états, l'action de la grâce, au sens d'action de Dieu atteignant le libre arbitre et agissant sur lui quand il se détermine, aura quelque chose de commun et aussi des différences essentielles. Il y a ceci de commun, que l'homme ne se détermine jamais, sans que Dieu n'ait la première part dans cette détermination. Seulement, quand il s'agit de la détermination du bienheureux, cette détermination ne pouvant jamais qu'être dans le sens du bien pur et simple, Dieu aura toujours,

comme Premier Moteur, la raison de cause totale par rapport à cette détermination; ce qui n'empêchera point d'ailleurs que l'homme n'ait, dans cette même détermination, la raison aussi de cause totale, à titre de cause seconde. Mais l'action de Dieu n'aura jamais, dans le ciel, la raison de cause préservatrice, empêchant un mal possible dans la détermination du bienheureux, puisque tout mal est désormais impossible intrinsèquement, en raison même de l'état du bienheureux. — Au contraire, dans l'état de l'homme après sa chute, comme il y a toujours, absolument parlant, possibilité de mal pour lui, il faudra donc, toutes les fois que sa détermination est dans le sens du bien, qu'il y ait eu de la part de Dieu, comme cause première, en même temps que la raison de cause totale, la raison aussi de cause qui a empêché une mauvaise détermination toujours possible. — Pour l'homme qui, une fois déchu, pèche, c'est-à-dire se détermine dans le sens du mal; ou aussi pour le premier homme, quand, en effet, il se détermina, lui aussi, dans le sens du mal, l'action de Dieu n'a aucune part dans ce qu'une telle détermination implique de défectueux, sinon à titre de cause permissive, en ce sens qu'elle n'empêche point ce mal, alors qu'elle pouvait, si Dieu l'eût voulu, l'empêcher (cf. I p., q. 19, art. 9). Mais la raison de cause permissive sera compatible avec tout un ensemble de dispositions providentielles qui pourra être bien différent selon les divers cas. Il en sera de même, du reste, de la raison de cause préservatrice affectant l'action de Dieu quand elle empêche la détermination dans le sens du mal ou quand elle amène la détermination dans le sens du bien, alors qu'une détermination contraire était toujours possible. Le caractère de l'action préservatrice ou de l'action permissive variera à l'infini selon les conditions subjectives où pourra se trouver la volonté soumise à cette action. Autre fut l'action permissive de Dieu à l'endroit de la volonté d'Adam quand il pécha; autre est cette action permissive, quand il s'agit des hommes et des divers hommes qui pèchent depuis la chute. De même autre est l'action préservatrice à l'endroit d'un homme que tout dans sa nature incline au péché; et autre cette action à l'endroit d'un homme naturellement porté à la vertu.

Car nous devons soigneusement remarquer que même dans l'état de la nature déchue, les conditions de cette nature par rapport au bien à vouloir et à faire ou au mal à éviter, ne seront point les mêmes dans les divers individus humains. Il y a ceci de commun en tous, que leur nature n'a plus l'intégrité, qui eût été parfaite, si l'homme n'avait point péché. Cette perte de l'intégrité première fait que la nature est livrée à elle-même. De là vient que le corps n'étant plus soumis absolument à l'âme, il est à la merci d'une infinité de causes pouvant l'altérer et le corrompre jusqu'à la mort finale. De là vient encore que la partie affective sensible a son indépendance, pouvant agir dans un sens défectueux en se soustrayant à l'empire de la raison, et pouvant ensuite entraîner la raison qui se laisse trop facilement séduire et qui par faiblesse d'abord, ou aussi par ignorance, et même par malice, agit dans le sens du péché. Seulement, quand une fois le corps a été altéré et troublé dans sa complexion, ou quand la partie sensible a abusé de son indépendance, ou quand la raison a faibli et par des actes successifs plus ou moins nombreux ou plus ou moins graves s'est pliée dans le sens du mal, l'inclination au désordre et la difficulté à maintenir l'ordre, même dans les seules limites du bien de la nature, auront grandi en proportion. Si bien que l'inclination au mal et la difficulté pour le bien varieront pour ainsi dire à l'infini dans les divers êtres humains. Il s'ensuit que le besoin d'une grâce rétablissant, dans ces divers individus, un certain ordre, destiné à exclure le mal et à amener le bien, sera tout autre en chacun d'eux, bien qu'il n'y en ait aucun où ce besoin n'existe réel et pressant. Encore faut-il prendre garde que si tous en ont un réel besoin, tous cependant, quel que soit d'ailleurs leur degré de misère physique ou morale, du simple fait qu'ils ont leur libre arbitre, ont le pouvoir radical et essentiel, et absolument inaliénable, tant qu'ils n'ont point perdu la raison ou la vie, d'éviter, à chaque fois, chacun des péchés qui les sollicitent et de vouloir le bien d'ordre moral conforme à la raison. En réalité cependant et de fait, s'ils sont livrés à eux seuls, et si leur volonté se trouve habituellement hors de l'ordre qui doit être le sien, par rapport à sa vraie fin dernière surnaturelle, ordre qu'elle ne peut avoir que par la

grâce et la charité, ils seront continuellement dans un péril très prochain de pécher même mortellement, péril qui toutefois ne sera pas le même pour tous, tous n'ayant pas, en raison de leur nature individuelle, la même pente au mal ou la même difficulté pour le bien. Ajoutons que tous ceux qui sont en état de péché mortel demeurent absolument impuissants à en sortir par eux-mêmes. Ici, les seules forces de leur nature, quelle que fût d'ailleurs sa conservation dans l'ordre purement naturel, sont dans l'impossibilité radicale de retourner à Dieu et de retrouver la fin dernière surnaturelle perdue.

Aucune orientation n'est possible dans ce sens, même par mode de simple commencement, si une grâce d'ordre strictement surnaturel ne vient, sous forme de motion, solliciter la volonté et l'ordonner à Dieu fin surnaturelle. De cette grâce sous forme de motion, au moins provocante et sollicitante, on peut dire que nul n'est jamais privé que par sa faute. On peut même dire que cette grâce demeure toujours, à un certain degré, pour tout homme qui vit sur cette terre. Mais la nature de cette grâce ou ses effets seront chose bien différente dans les divers hommes. Pour les uns, elle aboutit à leur faire atteindre Dieu fin surnaturelle, les amenant à recevoir la grâce sanctifiante et la charité. Pour les autres, elle garde son caractère de grâce sollicitante et provocante, mais qui ne triomphe pas des obstacles que la volonté humaine lui oppose d'une façon coupable. Dans le premier cas, elle prend le nom de grâce efficace ; dans le second, on l'appelle simplement grâce suffisante.

Bien que ces termes de grâce efficace et de grâce suffisante s'entendent d'abord et au sens strict de la motion au bien dans l'ordre surnaturel, et plus spécialement de la motion portant sur le pécheur en vue de le ramener à sa fin surnaturelle, on pourra encore parler de grâce suffisante et de grâce efficace toutes les fois qu'il s'agira d'un acte bon quelconque à faire ou d'un acte mauvais à éviter, soit dans l'ordre des vertus surnaturelles, soit même dans l'ordre des vertus naturelles. La grâce suffisante sera l'ensemble des secours providentiels qui entouraient la volonté de l'homme pour l'amener à faire tel acte bon ou à éviter tel acte mauvais, mais dont il n'a pas tenu compte et malgré lesquels

il a manqué de faire cet acte bon, ou, au contraire, il a accompli cet acte mauvais. La grâce efficace sera l'ensemble des secours, et, plus spécialement, l'action intérieure de Dieu, qui auront, de fait, amené la volonté de l'homme, soit à éviter l'acte mauvais, soit à vouloir et à faire l'acte bon. Il est aisé de voir que si la grâce suffisante est accordée à tous, bien qu'à des degrés divers, la grâce efficace n'est accordée qu'à ceux qui, de fait, agissent dans le sens de la grâce.

On sait la controverse agitée dans les écoles au sujet de cette dernière grâce ; et comment les uns veulent que si l'homme agit dans le sens de la grâce, c'est, en dernière analyse, à son libre arbitre qu'il le faut attribuer ; tandis que pour les autres, le fait que l'homme agit dans le sens de la grâce est dû premièrement à l'action de la grâce elle-même. Pour les uns, la grâce suffisante et la grâce efficace ne diffèrent en rien, dans leur nature propre ; c'est le résultat, dû à la seule détermination du libre arbitre, qui fait leur différence. Pour les autres, la différence est essentielle et intrinsèque. La grâce suffisante ne donne que de pouvoir agir dans le sens du bien ; la grâce efficace donne d'agir en effet. Et l'homme n'agit jamais, en effet, dans le sens du bien, qu'il n'ait eu, pour cette action, une grâce efficace. De lui-même, et s'il n'a pas cette grâce efficace, efficace par elle-même et intrinsèquement ou en raison de l'ordination divine, non en raison première de son choix à lui, l'homme n'agira jamais, de fait, dans le sens du bien, ou n'évitera, de fait, le mal qui le sollicite.

Ce second sentiment est celui des thomistes. Le premier est celui des molinistes. Que le sentiment des thomistes soit celui de saint Thomas, ce n'est pas seulement le nom même qui l'indique. C'est aussi, pour quiconque a lu, d'une façon suivie le texte du saint Docteur, partout où il touche à cette question, une vérité de la dernière évidence. Nous n'avons pas à le démontrer ici. Il nous faudrait pour cela reprendre toutes les questions où le saint Docteur a traité de la science de Dieu, de sa volonté, de la providence, de la prédestination, du gouvernement divin, et plus spécialement de la motion divine, soit d'une façon universelle à la fin de la Première Partie, soit, par rapport à l'acte humain,

comme nous l'avons vu et souligné tant de fois au cours de toute la *Prima-Secundae*. Qu'il suffise de faire remarquer de nouveau que la question de la grâce efficace, entendue au sens de l'action divine amenant la volonté libre créée à se déterminer dans le sens du bien, quand elle pourrait se déterminer dans le sens du mal, est une question d'ordre universel; et nous voulons dire par là que si elle s'applique, dans un sens plus spécial, à la volition du bien dans l'ordre surnaturel, cependant on en trouve une application analogue dans l'ordre naturel : *toutes les fois que la volonté libre créée se déterminera dans le sens de la vertu, elle l'aura fait parce que Dieu l'aura amenée à le faire; et si Dieu ne l'avait pas amenée à le faire, d'elle-même, quelque facilité d'ailleurs qu'elle pût avoir à le faire, elle ne l'aurait point fait.* Voilà la proposition la plus incontestablement de saint Thomas, parmi toutes les propositions qu'on pourrait formuler. Elle n'est que la traduction du beau texte des *Questions disputées* sur *la Vérité*, que nous avons reproduit à propos de l'article 9 précédent.

La raison foncière de cette vérité, celle qui est à la base de toutes ces grandes querelles entre molinistes et thomistes, et que saint Thomas redonne toujours la même, c'est que Dieu ne peut pas ne pas être premier en tout, et que l'agent libre créé, même quand il agit sous sa raison d'agent libre, et surtout alors, en raison de l'excellence de cet acte, doit nécessairement, si son acte est bon, c'est-à-dire si sa détermination est dans le sens du bien, dépendre de Dieu qui sera le premier auteur de cette détermination; et si, au contraire, sa détermination est dans le sens du mal, tout ce qu'il y a de mal dans cette détermination ne viendra, comme de sa cause, que de lui, mais cependant, même alors, Dieu gardera sa souveraine primauté, en ce sens que le mal de cette détermination ne se sera produit que parce qu'Il l'aura permis. Et nous retrouvons ici, on le voit, au foyer de la grâce efficace, ou à sa première source, la grande doctrine du décret divin réglant tout par lui-même, en ce qui est de l'acte libre de la créature, non pas indirectement et en consultant, si l'on peut ainsi dire, les déterminations possibles de la volonté libre créée, comme le veulent tous les molinistes, mais directement, en déterminant lui-même, au préalable, la détermination

même de cette volonté libre : détermination du décret divin, qui sera positive à l'endroit de la détermination bonne de la volonté libre créée, et qui sera seulement permissive à l'endroit de la détermination mauvaise de cette volonté libre créée. Et c'est uniquement en vertu de ce décret divin positif ou permissif, que sera, dans le temps, soit la détermination bonne, soit la détermination mauvaise de la créature.

La nécessité de la grâce, telle que nous l'a expliquée saint Thomas dans cette question 109, s'est heurtée à deux sortes d'erreurs, qui, toutes, ont été condamnées par l'Église. D'une part, il y eu les pélagiens, affirmant à des degrés divers, que l'homme n'avait pas besoin de la grâce. De l'autre, les anciens manichéens et puis les calvinistes et les jansénistes, exagérant, à des degrés divers, le besoin de cette grâce. Les uns donnaient trop au libre arbitre et au pouvoir naturel de l'homme ; les autres ne lui donnaient pas assez. Nous avons entendu saint Thomas nous préciser, avec toutes les distinctions voulues, la vérité catholique. Cet enseignement du saint Docteur n'est lui-même que le résumé le plus pur de tout ce qu'avaient enseigné, sur ces grandes questions, les Pères et les Docteurs qui l'avaient précédé, notamment saint Augustin, qui a pu être appelé par excellence le Docteur de la grâce. Mais, comme il fait toujours, en condensant la doctrine de la tradition, saint Thomas l'a pour ainsi dire ordonnée, et, en l'ordonnant, l'a mise en un jour et dans un éclat inconnus jusqu'à lui. Il est peu de questions où cette ordonnance de la doctrine traditionnelle et sa mise en pleine et parfaite lumière apparaisse mieux que dans la question de la nécessité de la grâce. Ceux qui après avoir lu les nombreux et si importants travaux de saint Augustin ou de saint Prosper sur la grâce, aborderaient ensuite dans saint Thomas les dix articles de la question que nous venons de lire, éprouveraient comme une sorte de ravissement, de voir, dès le début de ces articles, et en quelques mots, éclaircis et dissipés tant de nuages ou tant de doutes et tant d'erreurs, que le génie de saint Augustin avait combattus successivement, mais plutôt par voie d'autorité scripturaire, et sans les confronter au point précis d'une synthèse d'explication philosophico-théologique qui n'existait pas encore

de son temps. Quant aux Docteurs qui ont suivi, nous savons qu'à peu près tous, et aujourd'hui plus que jamais, sur l'invitation même des Souverains Pontifes, ils n'ont eu et n'ont d'autre ambition que de reproduire, aussi exactement que possible, la doctrine et l'enseignement de saint Thomas d'Aquin sur les questions de la grâce. Il n'est pas jusqu'aux définitions de l'Église, qui, pour être entendues dans leur vrai sens, ne doivent être rapprochées des explications si lumineuses de notre saint Docteur. Aussi bien, ici, comme toujours, en ayant sa doctrine à lui, nous avons tout le pain substantiel de la vérité catholique. Et nous pouvons, plus spécialement au sujet des questions qui nous occupent, répéter la grande parole du cardinal Casanate, inscrite, par mode de sentence, dans la bibliothèque qui porte son nom, à Rome : « C'est en vain que vous liriez tous les livres, si vous ne lisez Thomas d'Aquin; et si vous le lisez lui seul, c'est assez; il vous suffit. »

Parmi les décisions ou définitions de l'Église, se rapportant à la nécessité de la grâce, nous signalerons plus particulièrement les actes du XVIe Concile de Carthage (418), approuvés pas le Pape saint Zosime; l'*Indiculus* du Pape saint Célestin Ier (431); les actes du IIe Concile d'Orange (529), sous le Pape Boniface II; — contre les pélagiens et les semi-pélagiens. — En sens inverse et contre les détracteurs du libre arbitre, en même temps d'ailleurs que pour la vraie nécessité de la grâce, la session VIe du Concile de Trente; les propositions condamnées par le Pape saint Pie V (1567), lesquelles, en grande partie, étaient tirées de Baïus; les fameuses cinq propositions de Jansénius, condamnées par le Pape Innocent X (1653); les propositions condamnées par Alexandre VIII (1690); les erreurs de Quesnel, condamnées par Clément XI (1713). — Il y aurait encore à ajouter, dans un autre sens et pour le point particulier de la connaissance du vrai, touché dans le premier article de la question 109, les actes des derniers Papes, depuis Grégoire XVI jusqu'à Pie X, relativement aux erreurs du traditionalisme, de l'hermésisme, de l'américanisme, du modernisme; et aussi les actes du Concile du Vatican, notamment la session IIIe.

Quant aux controverses agitées dans l'École, entre thomistes et molinistes, on sait qu'elles demeurent libres, et que, de part et d'autre, on doit éviter d'assimiler l'opinion adverse à l'une de celles qui ont été condamnées par l'Église. Toutefois cela ne veut point dire et il n'en faudrait pas conclure qu'il est en soi indifférent d'avoir l'une ou l'autre de ces opinions, comme si toutes deux étaient également vraies. Dès l'instant qu'elles s'opposent, il faut que l'une soit vraie à l'exclusion de l'autre. Et, du moins, s'il s'agit de déterminer quelle est celle qui traduit la pensée de saint Thomas, nous avons pu nous convaincre en lisant le texte du saint Docteur dans sa suite, que l'une d'elles s'impose de la façon la plus absolue ; et ce n'est point celle des molinistes. L'on sait, du reste, le peu de place que, très intentionnellement, nous avons voulu donner, dans notre commentaire, à ces questions de pure polémique. La pensée de saint Thomas porte avec elle sa clarté et sa force. Elle brille et se défend par elle-même. Nous l'avons toujours vu jusqu'ici. Nous venons de le voir très spécialement dans la grande question 109, la première du Traité de la grâce. Et nous le verrons encore pour chacune des questions qui vont suivre.

QUESTION CX.

DE LA GRACE DE DIEU, QUANT A SON ESSENCE

Cette question comprend quatre articles :

1° Si la grâce met quelque chose dans l'âme?
2° Si la grâce est une qualité?
3° Si la grâce diffère de la vertu infuse?
4° Du sujet de la grâce.

Dans la question précédente, où nous avons traité de la nécessité de la grâce, nous prenions le mot grâce dans le sens plutôt vague et indéfini de secours divin accordé à l'homme pour réaliser son bien. Et voilà pourquoi, sans appuyer outre mesure sur la nature de ce secours, nous regardions plus expressément du côté de la nature de l'homme et de ses facultés, pour voir ce qu'il peut ou ce qu'il ne peut pas de lui-même, et en quoi il peut avoir besoin d'être secouru par Dieu. — Dans la question actuelle, il s'agit de considérer directement et en lui-même ce mot *grâce*, pour voir exactement ce qu'il comprend et ce qu'il doit signifier pour nous quand nous parlons de la *grâce de Dieu*. Quand nous parlons de la grâce de Dieu, faut-il entendre cette grâce au sens d'une réalité mise par Dieu en nous (art. 1)? Cette réalité, qu'est-elle (art. 2, 3)? où se trouve-t-elle (art. 4)?

D'abord, si la grâce de Dieu est une réalité en nous? — C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si la grâce met quelque chose dans l'âme?

Trois objections veulent prouver que « la grâce ne met point quelque chose dans l'âme ». — La première fait observer que « si l'homme est dit avoir la grâce de Dieu, il est dit aussi avoir

la grâce de l'homme; et voilà pourquoi nous lisons dans la *Genèse*, ch. XXXIX (v. 31), que *le Seigneur fit trouver grâce, à Joseph, en présence du chef de la prison.* Or, quand on dit d'un homme qu'il a la grâce de quelque autre, on n'affirme point que par là se trouve mis en lui quelque chose, mais seulement qu'un autre l'a dans sa faveur. Pareillement donc, du fait que l'homme est dit avoir la grâce de Dieu, rien n'est mis dans l'âme, mais on signifie simplement la faveur divine ». — La seconde objection dit que « Dieu vivifie l'âme comme l'âme vivifie le corps; et c'est pour cela qu'il est marqué dans le *Deutéronome*, ch. XXX (v. 20) : *Lui-même est ta vie.* Or, l'âme vivifie le corps, d'une manière immédiate » et par elle-même, non par quelque chose distinct d'elle qu'elle mettrait dans le corps. « Donc, pareillement, entre l'âme et Dieu, il n'y a aucune réalité qui s'interpose. Et, par suite, la grâce ne met point quelque chose de créé dans l'âme ». — La troisième objection cite « la glose » de saint Augustin, qui « dit, sur ce mot de l'Épître *aux Romains*, ch. I (v. 7) : *Grâce, à vous, et paix; — grâce, c'est-à-dire rémission des péchés.* Or, la rémission des péchés ne met point quelque chose dans l'âme, mais seulement en Dieu, qui n'impute pas le péché; selon cette parole du psaume XXXI (v. 2) : *Heureux l'homme à qui Dieu n'impute pas de péché.* Donc la grâce ne met point quelque chose dans l'âme ». Cette dernière objection eût été du goût des protestants, qui devaient en faire un des points essentiels de leur doctrine.

L'argument *sed contra* dit que « la lumière met quelque chose dans le corps illuminé. Or, la grâce est une certaine lumière de l'âme; ce qui a fait dire à saint Augustin, dans le livre *De la nature et de la grâce* (ch. XXII) : *Tout prévaricateur de la loi est justement abandonné de la lumière de la vérité : et, privé de cette lumière, il devient aveugle.* Donc la grâce met quelque chose dans l'âme ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « selon la manière commune de parler, le mot *grâce* a reçu de l'usage une triple acception. D'abord, il se prend pour désigner l'amour de quelqu'un; c'est ainsi que nous avons coutume de dire que tel soldat a la grâce de son roi, et cela signifie que le roi l'a pour

agréable et le tient en son affection. On le prend, en second lieu, pour désigner un certain don gratuitement donné; auquel sens nous avons coutume de dire : *Je vous fais cette grâce*. Enfin, en troisième lieu, on le prend pour désigner la reconnaissance d'un bienfait gratuitement donné; et c'est ainsi que nous sommes dits rendre grâce des bienfaits. De ces trois acceptions, la seconde dépend de la première; c'est, en effet, de l'amour qu'il porte à quelqu'un et qui fait qu'il l'a pour agréable, que procède l'acte d'un homme répandant sur ce quelqu'un quelque bienfait gratuit. Et, de même, de la seconde acception procède la troisième; car l'action de grâces résulte des bienfaits gratuitement donnés. — Si donc il s'agit des deux dernières acceptions, il est manifeste que la grâce met quelque chose en celui qui la reçoit : d'abord, le don lui-même gratuitement accordé; et ensuite, la reconnaissance de ce don. — Mais, au sujet de la première acception, il faut noter une différence entre la grâce de Dieu et la grâce de l'homme. Parce que, en effet, le bien de la créature provient de la volonté de Dieu, il s'ensuit que de l'amour de Dieu voulant à la créature son bien, résulte un certain bien dans la créature. La volonté de l'homme, au contraire, est mue par le bien qui préexiste dans les choses; et de là vient que l'amour de l'homme ne cause point dans sa totalité la bonté de la chose, mais il la présuppose en partie ou en tout. On voit donc que tout amour de Dieu » pour la créature « est suivi d'un certain bien dans la créature, causé dans le temps, non coéternel à l'amour qui est en Dieu de toute éternité. Et c'est selon la différence de ce bien » ainsi causé dans la créature à un moment de la durée, « que se mesure la différence de l'amour de Dieu pour la créature. C'est ainsi qu'il est un amour de Dieu commun » ou universel, « selon lequel *Il aime toutes les choses qui sont*, ainsi qu'il est dit au livre de *La Sagesse*, ch. XI (v. 25) : en vertu de cet amour, Il accorde aux choses créées leur être naturel. Il est aussi un autre amour de Dieu, spécial, selon lequel Il tire la créature raisonnable, au-dessus de la condition de sa nature, à la participation du Bien divin. C'est selon cet amour, que Dieu est dit aimer quelqu'un, au sens pur et simple; car c'est selon cet amour que Dieu veut à la créature, d'une façon pure et simple, le Bien éternel qu'Il est Lui-même.

Ainsi donc, par cela que l'homme est dit avoir la grâce de Dieu, on signifie quelque chose de surnaturel qui provient de Dieu dans l'homme ». La grâce, au sens strict, est une réalité d'ordre créé, mais qui dépasse tout l'ordre de la nature, et qui est causée dans l'homme, ou dans la créature raisonnable, par Dieu, en vertu d'un amour spécial de Dieu pour cette créature raisonnable, seule capable d'être aimée par Dieu d'un tel amour et de recevoir un tel don. — « Toutefois », ajoute saint Thomas, en finissant, « il arrivera qu'on appelle *grâce de Dieu* jusqu'à l'amour même éternel qui est en Dieu ; auquel sens on parle encore de *la grâce de la prédestination*, pour autant que Dieu a prédestiné et choisi certains hommes, d'une façon gratuite et non en vertu de leurs mérites; il est dit, en effet, dans l'Épître *aux Éphésiens*, ch. I (v. 5 et suiv.) : *Il nous a prédestinés pour l'adoption des enfants, pour la louange de la gloire de sa grâce* ».

L'*ad primum* fait observer que « même en ce qu'on dit de quelqu'un qu'il a la grâce de l'homme, on entend signifier qu'il y a en lui quelque chose qui le rend agréable à l'homme, non moins que si l'on dit qu'il a la grâce de Dieu ; mais avec cette différence, que ce qui plaît à l'homme dans un autre est présupposé à son amour pour cet autre, tandis que ce qui rend l'homme agréable à Dieu est causé en cet homme par l'amour même de Dieu ».

L'*ad secundum* répond que « Dieu est la vie de l'âme par mode de cause efficiente, tandis que l'âme est la vie du corps par mode de cause formelle. Or, si entre la forme et la matière il n'y a pas d'être intermédiaire, car c'est par elle-même que la forme informe la matière ou le sujet, l'agent, lui, n'informe point le sujet par sa propre substance, mais par la forme qu'il cause dans la matière ». Il n'y a donc point parité dans les deux cas.

L'*ad tertium* en appelle à « saint Augustin » lui-même, qui « dit, dans son livre des *Rétractations* (ch. XXV) : *Quand j'ai dit que la grâce était la rémission des péchés, et la paix la réconciliation avec Dieu, il ne faut point l'entendre comme si la paix elle-même et la réconciliation n'appartenaient pas à la grâce en général, mais en ce sens que d'une façon spéciale, l'Apôtre a appelé du nom de grâce la rémission des péchés.* Ce n'est donc pas seulement la rémission des péchés, qui fait partie de la grâce,

mais aussi d'autres dons de Dieu en grand nombre. D'ailleurs », ajoute saint Thomas, répondant directement à la raison insinuée par l'objection et qui, nous l'avons dit, devait être reprise plus tard par les protestants, « il n'est pas vrai que même la rémission des péchés se fasse sans quelque effet causé en nous par Dieu, comme nous le verrons plus loin », dans la question 113, art. 2, où nous traiterons de la justification.

Le mot grâce implique, dans sa première origine, la notion d'amour. Il dit quelque chose qui plaît, quelque chose sur quoi se repose l'affection de quelqu'un. Ce quelque chose existe nécessairement dans le sujet qui plaît, seulement, parfois il précède l'amour et le cause; et parfois il suit l'amour, causé par lui. Quand il s'agit de l'amour de la créature, si, lorsqu'il existe déjà, il peut produire de nouveaux effets de grâce dans le sujet qui est aimé, cependant il est toujours causé lui-même, au début, par quelque bien qui plaît et qui existe au préalable dans le sujet aimé. Il n'en est pas de même pour l'amour divin. Cet amour ne présuppose jamais rien dans le sujet aimé, qu'il ne l'y ait causé lui-même. Mais quand il est et dans la mesure où il est, il doit causer nécessairement, dans la créature, au moment marqué par lui, le bien qu'il veut à cette créature. Lorsque ce bien est d'ordre surnaturel, dépassant tout ce qui peut convenir à la nature de l'être créé considéré en lui-même, il prend le nom de grâce, au sens tout à fait propre et spécial que nous devons donner à ce mot. — La grâce, ainsi entendue, dans ce dernier sens que nous venons de définir, qu'est-elle bien en elle-même? Elle est une réalité, d'ordre créé et surnaturel, causée par Dieu dans la créature raisonnable. Mais cette réalité, qu'est-elle? Quelle est sa nature? A quel genre d'être appartient-elle, parmi les dix genres d'être assignés par Aristote et que nous nommons les prédicaments. Est-elle dans le genre substance? dans le genre accident? Et si elle est dans ce second genre, auquel des neuf genres d'accidents faudra-t-il l'assigner. — C'est ce que nous devons maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si la grâce est une qualité de l'âme?

Trois objections veulent prouver que « la grâce n'est pas une qualité de l'âme ». — La première est qu' « il n'y a aucune qualité qui agisse sur son sujet; car l'action de la qualité n'est point sans l'action du sujet, et il s'ensuivrait qu'un sujet agit sur lui-même »; ce qui est impossible. « Or, la grâce agit sur l'âme, la rendant juste. Donc la grâce n'est pas une qualité ». — La seconde objection dit que « la substance est plus noble que la qualité. Or, la grâce est plus noble que la nature de l'âme : nous pouvons, en effet, par la grâce, une foule de choses auxquelles la nature ne suffit point, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 109). Donc la grâce n'est pas une qualité ». — La troisième objection remarque qu' « il n'est aucune qualité qui demeure, quand elle a cessé d'être dans son sujet. Or, la grâce demeure. Il ne se peut pas, en effet, qu'elle se corrompe; car elle serait réduite au néant, comme c'est du néant qu'elle est tirée; ce qui l'a fait appeler du nom de *nouvelle créature*, dans l'Épître *aux Galates*, chapitre dernier (v. 15). Donc la grâce n'est pas une qualité ». — Cette dernière objection, particulièrement importante, nous vaudra une réponse où la pensée de saint Thomas s'affirmera d'une façon décisive sur un point essentiel, qui devait avoir, dans le traité des sacrements, en ce qui touche à leur causalité, la répercussion la plus grave, comme nous le verrons plus tard (*Tertia Pars*, q. 62).

L'argument *sed contra* cite « la glose », qui, « sur cette parole du psaume CIII (v. 15) : *Pour réjouir son visage dans l'huile*, dit que *la grâce est l'éclat de l'âme, se conciliant le saint amour*. Or, l'éclat de l'âme est une certaine qualité, comme aussi la beauté du corps. Donc la grâce est une certaine qualité ».

Au corps de l'article, saint Thomas se réfère à la conclusion de l'article précédent. « Ainsi qu'il a été dit, rappelle le saint Docteur, quand on dit de quelqu'un qu'il a la grâce de Dieu, on

signifie qu'il se trouve en lui un certain effet de la volonté gratuite de Dieu. Or, il a été dit plus haut (q. 109, art. 1, 2, 5), que c'est d'une double manière que l'homme est aidé par la volonté gratuite de Dieu. — D'abord, selon que l'âme de l'homme est mue par Dieu à l'effet de connaître, ou de vouloir, ou de faire quelque chose. Et, de cette manière, l'effet gratuit produit dans l'homme n'est pas une qualité, mais un certain mouvement de l'âme; car *l'acte du moteur dans le mobile est le mouvement,* ainsi qu'il est dit au troisième livre des *Physiques* (ch. III, n. 1; de S. Th., leç. 4). — D'une autre manière, l'homme est aidé par la volonté gratuite de Dieu, selon qu'un certain don habituel est communiqué par Dieu à l'âme. Et que Dieu, en effet, aide aussi l'homme de cette seconde manière, c'est parce qu'il ne convient pas que Dieu pourvoie d'une façon moindre à ceux qu'Il aime en vue du bien surnaturel à posséder, qu'Il ne pourvoie aux créatures qu'Il aime en vue du bien naturel qu'elles doivent avoir. Or, Il pourvoit aux créatures dans l'ordre naturel en telle sorte que non seulement Il les meut à leurs actes naturels, mais aussi qu'Il leur accorde certaines formes et certaines vertus, principes de leurs actes, pour qu'elles soient par elles-mêmes inclinées à ces sortes de mouvements; et, par là, les mouvements dont elles sont mues par Dieu deviennent à ces créatures connaturels et faciles, selon cette parole de la *Sagesse*, ch. VIII (v. 1) : *Il dispose toutes choses avec suavité.* Combien donc à plus forte raison communiquera-t-Il, à ceux qu'Il meut en vue du bien surnaturel éternel à conquérir, certaines formes ou qualités surnaturelles qui les disposent à être mus suavement et promptement par Lui à l'effet de conquérir le bien éternel. — Et c'est ainsi que le don de la grâce est une certaine qualité ».

La grâce n'est donc point seulement un secours d'ordre transitoire et par mode d'être fluide, si l'on peut ainsi dire, comme tout mouvement communiqué par un moteur à un mobile, à la manière dont le pinceau mû par l'artiste reçoit de lui de pouvoir exprimer sur la toile des sentiments et des pensées qui ne sauraient avoir en lui un être stable et permanent; elle est aussi un secours d'ordre qualitatif, par mode d'être qui affecte le sujet

et demeure en lui comme sa propriété ou son principe propre d'action, « comme sa forme et sa perfection à lui », selon que s'exprime saint Thomas dans la *Somme contre les Gentils,* livre III, ch. CL. « C'est qu'en effet », explique admirablement le saint Docteur, en ce même chapitre, « ce qui est ordonné à une certaine fin doit avoir à cette fin un ordre continu; car le moteur meut d'une façon continue jusqu'à ce que le mobile ait atteint par son mouvement la fin qui est la sienne. Puis donc que par le secours de la grâce divine l'homme est dirigé vers sa fin dernière, il faut que l'homme jouisse de ce secours d'une façon continue jusqu'à ce qu'il parvienne à cette fin. Or, il n'en serait pas ainsi, en admettant que l'homme participe le secours divin selon un certain mouvement ou passion, et non selon une certaine forme qui demeure et soit comme au repos en lui : un tel mouvement, en effet, ou une telle passion ne serait dans l'homme que lorsqu'il se mouvrait actuellement vers sa fin; ce qui n'est point fait par l'homme d'une façon continue, comme on le voit surtout en ceux qui dorment. La grâce est donc aussi une certaine forme et perfection demeurant dans l'homme, même quand il n'agit point » et qu'il n'est point sous le coup de la motion divine.

L'*ad primum* répond que « la grâce, selon qu'elle est une qualité, est dite agir sur l'âme, non par mode de cause efficiente, mais par mode de cause formelle; c'est ainsi que la blancheur rend blanc et la justice juste ».

L'*ad secundum* déclare que « toute substance, ou bien est la nature même de la chose dont elle est la substance, ou bien est une partie de cette nature, auquel mode la matière ou la forme sont appelées substances. Et parce que la grâce est au-dessus de la nature humaine, il ne se peut point qu'elle soit substance ou forme substantielle; mais elle est forme accidentelle de l'âme elle-même. Ce qui, en effet, est en Dieu par mode de substance se trouve par mode d'accident dans l'âme qui participe la bonté divine; comme on le voit pour la science. Par cela donc que l'âme participe d'une manière imparfaite la divine bonté, cette participation de la bonté divine qu'est la grâce aura l'être dans l'âme d'une manière plus imparfaite que l'âme ne subsiste en

elle-même. Toutefois, elle sera plus noble que l'âme, en tant qu'elle est l'expression ou la participation de la bonté divine, bien qu'elle ne le soit pas quant au mode d'être ». — Cette réponse est une des plus précieuses et des plus nettes, relativement à la nature de la grâce. Il faudra l'avoir sans cesse devant les yeux, quand il s'agira de la grâce, au sens de notre être surnaturel et strictement divin.

L'*ad tertium* complète encore cette lumineuse doctrine. « Ainsi que le dit Boèce (ou plutôt un anonyme relatant les pensées des philosophes empruntées à Aristote), l'*être de l'accident est de n'être qu'en adhérant*. Aussi bien n'est-il aucun accident qui soit dit être, comme si lui-même avait l'être, mais en raison de ce que par lui quelque chose est; et voilà pourquoi l'accident est plutôt appelé *chose de ce qui est*, que *chose qui est*, comme il est dit au septième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 1; Did., liv. VI, ch. 1, n. 3). Et parce que le fait d'être fait ou de se corrompre est le propre de ce qui a l'être, il s'ensuit qu'il n'est aucun accident qui à proprement parler soit fait ou se corrompe; mais il est dit se faire ou se corrompre, selon que son sujet commence ou cesse d'être actuellement selon cet accident. C'est aussi de cette manière, que la grâce est dite être créée; parce que *les hommes*, en raison d'elle, *sont créés*, c'est-à-dire constitués dans un être nouveau, *de rien*, c'est-à-dire non point en vertu de leurs mérites, selon cette parole de l'Épître *aux Éphésiens*, ch. II (v. 9) : *Créés dans le Christ Jésus dans les œuvres bonnes* ». — Nous ne saurions trop souligner l'importance de cette réponse. Ici, saint Thomas expose et tranche définitivement, en maître, un point de doctrine imparfaitement résolu jusque-là dans l'École. Comme nous le voyons par une réponse du saint Docteur, dans les *Questions disputées, de la Vérité*, q. 27, art. 3, *ad 2um*, on tenait communément jusque-là, que la grâce était créée, au sens formel de ce mot, comme l'âme humaine est créée. Et c'est pour cela que dans la question de la causalité des sacrements par rapport à la grâce, même si l'on admettait une causalité physique, on n'admettait qu'une causalité physique dispositive, non perfective, nul agent créé ne pouvant coopérer dans ce sens-là, même comme instrument, à la production de ce qui

est formellement créé par Dieu. Dans son commentaire sur les *Sentences* (liv. IV, dist. 1, q. 1, art. 4, q^la 1), saint Thomas se prononçait dans le sens de cette opinion commune. Plus tard, notamment dans la question *De la Vérité*, que nous avons citée, s'il continuait de formuler la même réponse, il avait soin de dire que c'était en se plaçant au point de vue du sentiment communément reçu touchant la création de la grâce, mais que ce sentiment était loin de s'imposer d'une façon absolue, car précisément la production de la grâce ne devait point être assimilée à la production de l'âme humaine, forme subsistante, et non forme accidentelle comme la grâce. On le voit : la pensée de saint Thomas sur la vraie nature de la production de la grâce était déjà très nette, bien qu'il continuât encore de raisonner dans le sens de l'opinion contraire : *supposita hac ratione, solvendum est.* Ici, dans la *Somme,* il ne fait plus aucune mention de cette opinion. Il enseigne, en maître, et formule la vérité dans sa teneur pure et simple. Désormais, la question devra, à ses yeux, être tenue pour définitivement tranchée. Et c'est pour cela que dans la *Tertia Pars*, quand il traitera de la causalité des sacrements, il ne fera même plus une allusion à la causalité dispositive qui n'avait été introduite dans l'École qu'en raison de la fausse conception qu'on y avait de la production de la grâce [Cf., sur cette question, fort intéressante, notre étude parue dans la *Revue Thomiste*, 1904, p. 339 et suiv.].

Parmi les effets que l'amour surnaturel de Dieu produit dans l'âme, s'il en est qui se rattachent au mouvement et qui soient reçus dans l'âme à titre de passion transitoire, il en est aussi qui affectent l'âme par mode de perfection inhérente ou par mode de principe formel, lui donnant un être nouveau et la mettant à même d'agir connaturellement dans cet ordre nouveau qui est désormais le sien par participation. Cet effet produit dans l'âme, et y demeurant, n'est point ni ne peut être dans le genre substance; il est dans le genre qualité, et, parmi les quatre espèces de la qualité, c'est à l'habitus qu'il faut le rattacher, comme nous le dira une objection de l'article suivant. — Mais, tout de suite, une question se pose. Nous savons que l'habitus

ainsi compris, a raison de vertu. Faudra-t-il dire que la grâce est la même chose que la vertu? C'est ce que nous devons maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si la grâce est la même chose que la vertu?

Trois objections veulent prouver que « la grâce est la même chose que la vertu ». — La première arguë d'un mot de « saint Augustin », qui « dit que *la grâce agissante est la foi qui agit par l'amour,* comme on le voit au livre *De l'Esprit et la Lettre* (ch. XIV, XXXII). Or, la foi qui agit par l'amour est une vertu. Donc la grâce est la vertu ». — La seconde objection dit que « ce à quoi convient la définition, convient aussi la chose définie. Or, les définitions de la vertu dressées soit par les saints, soit par les philosophes conviennent à la grâce : la grâce, en effet, *constitue bon le sujet où elle se trouve et rend son acte bon* », ce qui est la définition de la vertu dressée par Aristote; « elle est aussi *une bonne qualité de l'âme qui fait qu'on vit selon la justice*, etc. », comme saint Augustin définit la vertu. « Donc la grâce est la vertu ». — La troisième objection, que nous annoncions tout à l'heure, part de ce que « la grâce est une certaine qualité », ainsi qu'il a été dit à l'article précédent. « Or, il est manifeste qu'elle n'est point dans la quatrième espèce de la qualité, définie *une forme ou une figure modelant quelque chose* (*Catégories,* ch. VI); car elle n'est pas un corps. Elle n'est pas non plus dans la troisième espèce, n'étant point *une passion ou une qualité passible,* chose qui se trouve dans la partie sensible de l'âme, comme il est prouvé au septième livre des *Physiques* (ch. III; de S. Th., leç. 5, 6); la grâce, en effet, se trouve principalement dans la partie spirituelle de l'âme. Ni, non plus, dans la seconde espèce, qui est *la puissance ou l'impuissance naturelle;* car la grâce est au-dessus de la nature, et elle n'est point indifféremment pour le bien ou pour le mal, comme la puissance naturelle. Il demeure donc qu'elle est dans la première

espèce, qui est *l'habitus ou la disposition*. Or, les habitus de l'âme sont les vertus; car même la science est une vertu, d'une certaine manière, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 56, art. 3; q. 57, art. 1, 2). Donc la grâce est la même chose que la vertu ».

L'argument *sed contra* fait observer que « si la grâce est une vertu, il semble qu'elle sera surtout l'une des vertus théologales. Or, la grâce n'est ni la foi ni l'espérance, puisque la foi et l'espérance peuvent exister sans la grâce sanctifiante. Elle n'est pas non plus la charité, parce que *la grâce prévient la charité*, comme le dit saint Augustin, au livre *De la Prédestination des saints* (ou *Du Don de la Persévérance*, ch. XVI). Donc la grâce n'est point la vertu ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « quelques-uns ont voulu que la grâce et la vertu fussent une même chose selon l'essence, ne différant entre elles que selon la raison; en ce sens que la même réalité serait appelée *grâce*, en tant qu'elle rend l'homme agréable à Dieu, ou qu'elle est accordée gratuitement; et *vertu*, selon qu'elle est une perfection ordonnée à l'opération bonne. Et il semble que c'est le sentiment du Maître » des *Sentences*, « au second livre » (distinction XXVII). — « Mais », poursuit saint Thomas, « si l'on considère la vraie raison de la vertu, ce sentiment ne peut pas tenir. C'est qu'en effet, selon qu'Aristote le dit au septième livre des *Physiques* (texte 17; de S. Th., leç. 5), *la vertu est une certaine disposition de ce qui est parfait; et j'appelle parfait* », explique Aristote, « *ce qui est disposé selon la nature*. Par où l'on voit que la vertu de chaque chose se dit par rapport à une certaine nature qui préexiste, c'est-à-dire que la vertu s'ajoute quand un être est disposé selon qu'il convient à sa nature. Or, il est manifeste que les vertus acquises par les actes humains, dont il a été parlé plus haut (q. 55 et suiv.), sont des dispositions qui font que l'homme est disposé selon qu'il convient à sa nature d'homme. Les vertus infuses, au contraire, disposent l'homme d'une façon plus haute et par rapport à une fin plus élevée. Il faudra donc que ce soit aussi eu égard à une nature plus haute. Et c'est par rapport à la nature divine participée; selon qu'il est dit dans la seconde épître de saint Pierre, ch. I (v. 4) : *Il nous a donné les plus grandes*

et les plus précieuses promesses, nous rendant par là participants de la nature divine. Aussi bien sommes-nous dits, selon que nous recevons cette nature, être régénérés » ou être engendrés de nouveau « comme enfants de Dieu. — De même donc », continue saint Thomas, dans son magnifique exposé, « que la lumière naturelle de la raison est autre chose que les vertus acquises qui se disent par rapport à cette lumière naturelle; de même aussi, cette lumière de la grâce, qui est la participation de la nature divine, est autre chose que les vertus infuses dérivées de cette lumière et ordonnées à elle. Aussi bien l'Apôtre dit *aux Éphésiens*, ch. v (v. 8) : *Vous étiez autrefois ténèbres; maintenant, vous êtes lumière dans le Seigneur : afin que vous marchiez comme des enfants de lumière.* Car, de même que les vertus acquises perfectionnent l'homme pour qu'il marche selon qu'il convient à la lumière naturelle de la raison, pareillement les vertus infuses perfectionnent l'homme pour qu'il marche selon qu'il convient à la lumière de la grâce ». — On aura remarqué ce beau mot de saint Thomas définissant la vraie nature de l'homme, en tant qu'homme, une lumière, comme aussi sa vraie nature dans l'ordre surnaturel sera également lumière. Mais cette lumière, dans l'ordre naturel, est la nature d'*être raisonnable;* tandis que, dans l'ordre surnaturel, c'est la nature d'*être divin :* non par soi et substantiellement, comme Dieu, mais par mode de forme accidentelle et par participation, à titre d'enfants adoptifs. A quelles hauteurs ne nous porte pas une telle doctrine!

Lisons encore, sur cette question essentielle, le bel exposé de saint Thomas dans les *Questions disputées, de la Vérité,* q. 27, art. 2. Après avoir rappelé les deux opinions qui avaient cours de son temps, et dont l'une, celle du Maître des *Sentences,* comme il nous l'a dit ici, voulait qu'il n'y eût qu'une différence de raison entre la vertu et la grâce, tandis que l'autre, la nôtre, affirme une différence d'essence, et avoir déclaré celle-ci « plus raisonnable, *rationabilior* », il poursuit : « Comme pour les diverses natures se trouvent diverses fins, à l'effet d'atteindre une fin quelconque, dans les choses naturelles, trois choses sont requises; savoir : une nature proportionnée à cette fin; une inclination vers cette fin, qui en est l'appétit naturel; et le mouvement qui

va à cette fin; comme on voit », à raisonner dans l'explication physique des anciens, « que dans la terre se trouve une certaine nature selon laquelle il lui convient d'être au milieu » dans le monde des corps; « et cette nature est suivie d'une inclination portant la terre vers le centre, en vertu de laquelle elle tend naturellement à ce lieu, quand elle en est séparée violemment, d'où il suit que toujours, dès qu'il n'y a plus d'obstacle, elle se meut vers le centre. Or, l'homme, selon sa nature, est proportionné à une certaine fin, dont il a le désir naturel, et en vertu de ses forces naturelles il peut agir à l'effet d'obtenir cette fin : laquelle fin est », dans sa partie spécifique la plus haute, « une certaine contemplation des choses divines, telle qu'elle est possible à l'homme selon les facultés de sa nature, et où les philosophes », notamment Aristote, « placèrent la félicité dernière de l'homme [Cf. sur cette fin naturelle de l'homme, ce que nous avons dit plus haut, dans la question 62, art. 1 et suiv.]. Mais », au-dessus de cette fin naturelle, « il est une autre fin à laquelle l'homme se trouve disposé par Dieu, excédant la proportion de la nature humaine, savoir la vie éternelle, qui consiste dans la vision de Dieu par son essence, laquelle dépasse la proportion de toute nature créée, n'étant connaturelle qu'à Dieu seul. Il faudra donc que soit donné à l'homme quelque chose, qui non seulement le fera agir en vue de cette fin, ou qui inclinera son appétit dans le sens de cette fin » la lui faisant aimer et désirer, « mais qui élèvera la nature même de l'homme à une certaine dignité, faisant qu'une telle fin lui convienne » et lui soit proportionnée. « C'est à cela qu'est ordonné le don de la grâce; tandis que la charité est ordonnée pour incliner la partie affective de l'homme vers cette fin; et les autres vertus, pour accomplir les œuvres qui permettent d'atteindre cette fin » par voie de mérite. « De même donc que dans les choses naturelles, autre est la nature, et autre l'inclination de la nature, ou son mouvement et son opération; de même, dans les choses de la grâce, autre est la grâce et autre la charité ou aussi les autres vertus ».

Rien de plus net que cette doctrine de saint Thomas. Pour le saint Docteur, dans l'ordre surnaturel il est trois sortes de réalités bien distinctes : la grâce, tenant lieu de nature dans cet

ordre; la charité, avec les autres vertus théologales, ordonnant à la fin surnaturelle, comme, dans l'ordre naturel, l'intelligence et la volonté ordonnent à la fin naturelle [cf. q. 62, art. 1]; les vertus morales infuses, ordonnant aux actes de la vie humaine selon que ces actes doivent être faits en vue de la fin surnaturelle [cf. q. 63, art. 3, 4]. — Ces trois sortes de réalités appartiennent toutes au genre accidentel qualité, et dans ce genre, à la première espèce, savoir : l'habitus. — Il y a même, en plus des vertus soit théologales, soit morales infuses, les dons du Saint-Esprit, qui sont destinés à les servir ou à les parfaire, comme nous l'avons expliqué plus haut, q. 68, et qui appartiennent, eux aussi, au genre qualité et à l'espèce habitus.

Cette doctrine une fois bien comprise, les objections n'offrent plus aucune difficulté.

L'*ad primum* répond que « saint Augustin appelle du nom de *grâce,* la foi qui agit par la charité, parce que l'acte de la foi qui agit par la charité est le premier acte où la grâce sanctifiante » existant dans l'âme « se manifeste ».

L'*ad secundum* explique que « le bien dont il est question dans la définition de la vertu, se dit en raison de la convenance à une nature préexistante, soit essentielle, soit participée. Or, ainsi entendu, il ne s'applique point à la grâce; il ne lui est attribué que comme à la racine de la bonté dans l'homme, ainsi qu'il a été dit », en ce sens que la bonté qui est celle appartenant à la vertu dérive de la grâce comme de sa source et lui est attachée comme à sa racine.

L'*ad tertium* déclare formellement que « la grâce se ramène à la première espèce de la qualité », qui est l'habitus, comme le voulait l'objection. « Toutefois, il ne s'ensuit pas qu'elle soit la même chose que la vertu; mais elle est un certain rapport » ou une certaine participation de la nature divine, « que présupposeront les vertus infuses, comme leur principe et leur racine » [Cf. sur cet *ad tertium,* ce que nous avons dit plus haut, à propos des habitus entitatifs, q. 50, art 2].

Il va sans dire que cette réalité qu'est la grâce et les réalités proportionnées qui en découlent comme de leur source ou qui lui

sont unies comme à leur racine, savoir les vertus surnaturelles, soit théologales soit morales, et les dons, bien qu'étant dans le genre qualité et dans l'espèce habitus, n'ont rien de commun avec les qualités ou les habitus d'ordre naturel qui peuvent exister dans l'âme et dont les philosophes, Aristote surtout, ont parfois admirablement connu et décrit la nature. Saint Thomas nous en avertit expressément dans l'article *De la Vérité* que nous avons déjà cité (q. 27, art. 2, *ad 7um*) : « Rien de semblable à la grâce, nous dit le saint Docteur, ne se trouve dans les accidents de l'âme dont les philosophes ont eu la science ; car les philosophes n'ont connu que les accidents de l'âme ordonnés aux actes qui sont proportionnés à la nature humaine » ; et ici nous sommes en présence de réalités ordonnées à des actes qui sont le propre de la nature divine. Aussi bien ces réalités sont-elles d'une transcendance absolue, sans que rien dans la nature puisse nous les révéler ou nous en donner une idée correspondante. C'est, du reste, pour cela, que, dans cette même réponse *ad 7um* que nous venons de citer, saint Thomas nous déclare que « sans doute, la grâce est dans la première espèce de la qualité », savoir l'habitus, « mais cependant elle ne peut point à proprement parler être appelée habitus », surtout habitus au sens des vertus qui sont des habitus opératifs, « parce qu'elle n'est pas immédiatement ordonnée à l'acte, mais à un certain être spirituel qu'elle fait dans l'âme », car par sa présence elle constitue l'âme dans un ordre nouveau, la faisant Dieu par participation — *ego dixi : dii estis; je l'ai dit : vous êtes des dieux* — ; par où elle se rapproche des habitus entitatifs. Toutefois, même dans cet ordre, elle n'est point comme les habitus entitatifs naturels, qui disposent la matière à recevoir leur forme ultime ; car elle-même est en quelque sorte cette forme ultime. Aussi bien est-elle un habitus d'ordre tout à fait spécial, où nous retrouvons néanmoins un certain rapport avec les habitus entitatifs, pour autant qu'elle se réfère elle-même à un être plus parfait, savoir à l'être de la gloire qui doit en être le couronnement dans le ciel, ou plus encore à l'être même divin dont elle, et aussi la gloire, ne sont qu'une participation : « elle est », nous dit saint Thomas, dans l'*ad 7um* que nous traduisons, « comme

la disposition qui prépare à la gloire, grâce consommée ». Cette réponse, on le voit, confirme de tous points la doctrine exposée plus haut, q. 50, art. 2, et à laquelle nous renvoyions tout à l'heure, à la fin de l'*ad tertium*.

Que la grâce soit réellement distincte de la charité et des autres vertus, c'est un point de doctrine absolument certain dans l'enseignement de saint Thomas. Rien n'est plus clair que la pensée du saint Docteur là-dessus. On peut dire aussi que ce point de doctrine est de plus en plus reçu parmi l'universalité des théologiens. S'il en était qui refusassent encore de l'admettre, ce ne pourrait être, semble-t-il, que par un sentiment de fidélité à tel ou tel chef d'école qui aurait eu, sur ce point, une doctrine contraire. Et il est vrai qu'en raison de cette diversité de sentiments ayant pu exister autrefois dans l'École, l'Église n'a voulu rien définir sur la question qui nous occupe. Mais il n'en demeure pas moins que rien n'explique mieux les textes des Conciles ou des Pères et de l'Écriture et rien n'est plus en harmonie avec ces textes que l'enseignement de saint Thomas, tellement lumineux aux yeux de la raison théologique qu'il ne semble vraiment pas possible à cette raison de s'y soustraire. — Un dernier point nous reste à examiner, qui ne sera, du reste, nous l'allons voir, qu'un simple corollaire de la doctrine que nous venons d'exposer. — Il s'agit de savoir si la grâce est, comme dans son sujet, dans l'essence de l'âme, ou dans l'une quelconque de ses puissances. Saint Thomas va examiner ce dernier point à l'article qui suit.

Article IV.

Si la grâce est dans l'essence de l'âme, comme dans son sujet, ou dans l'une de ses puissances?

Quatre objections veulent prouver que « la grâce n'est point dans l'essence de l'âme, comme dans son sujet, mais dans l'une des puissances ». — La première en appelle à « saint Augustin », qui « dit, dans l'*Hypognostique* (liv. IIIe, ch. XI; — cet ouvrage

est apocryphe), que la grâce se compare à la volonté ou au libre arbitre *comme le cavalier au cheval*. Or, la volonté ou le libre arbitre est une certaine puissance, ainsi qu'il a été dit dans la Première Partie (q. 83, art. 2). Donc la grâce est dans l'une des puissances de l'âme comme dans son sujet ». — La seconde objection observe que « *de la grâce viennent les mérites de l'âme*, ainsi que saint Augustin le dit (au livre *De la Grâce et du Libre Arbitre*, ch. VI). Or, le mérite consiste dans l'acte, qui est produit par une puissance. Donc il semble que la grâce est la perfection d'une puissance de l'âme ». — La troisième objection dit que « si l'essence de l'âme est le sujet propre de la grâce, il faut que l'âme, selon son essence » d'âme, « soit capable de la grâce. Mais ceci est faux; car il s'ensuivrait que toute âme serait capable de la grâce »; or, les âmes des animaux en sont incapables. « Donc ce n'est point l'essence de l'âme qui est le sujet de la grâce ». — La quatrième objection remarque que « l'essence de l'âme vient avant ses puissances. Or, ce qui vient avant peut être conçu sans ce qui vient après. Donc il s'ensuit que la grâce pourra être conçue exister dans l'âme, abstraction faite de toute partie ou puissance, c'est-à-dire de la volonté, de l'intelligence et autres choses de ce genre. Et cela même est impossible ».

L'argument *sed contra* oppose que « par la grâce nous sommes réengendrés comme enfants de Dieu. Or, la génération se termine d'abord à l'essence et non aux puissances. Donc la grâce est d'abord dans l'essence de l'âme, non dans les puissances ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que « la question actuelle dépend de la précédente (art. préc.). Si, en effet, la grâce est la même chose que la vertu, il est nécessaire qu'elle soit dans la puissance de l'âme comme dans son sujet; car la puissance de l'âme est le sujet propre de la vertu, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 56, art. 1). Si, au contraire, la grâce diffère de la vertu, on ne peut point dire que la puissance de l'âme soit le sujet de la grâce, parce que toute perfection de la puissance de l'âme a raison de vertu, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 55, art. 1; q. 56, art. 1). Il demeure donc que la grâce, de même qu'elle est antérieure à la vertu, doit avoir aussi un sujet qui soit antérieur aux puissances de l'âme; c'est-à-dire qu'elle doit être

dans l'essence de l'âme. De même, en effet, que par la puissance de l'intelligence l'homme participe la connaissance divine, en raison de la vertu de foi, et selon la puissance de la volonté l'amour divin, en raison de la vertu de charité; de même aussi, par la nature de l'âme, il participe, selon une certaine similitude, la nature divine, en raison d'une certaine régénération ou création nouvelle ». — On aura remarqué ce dernier mot de saint Thomas, qui ouvre sur nos grandeurs surnaturelles des horizons si magnifiques. Aussi bien a-t-on quelque peine à comprendre que la beauté et l'harmonie d'une telle doctrine aient pu échapper à tels esprits venus après notre saint Docteur et qu'ils aient eu le courage de la nier ou de la mettre en doute.

Dans son commentaire sur les *Sentences,* liv. II, dist. 26, q. 1, art. 3, saint Thomas s'expliquait sur cette même question en ces termes : « Il n'est aucun être dont l'opération s'étende au delà de la nature de cet être. Si donc il est un être quelconque dont l'opération s'étende au delà de ce qu'il peut naturellement, il faudra que la nature de cet être soit aussi, d'une certaine manière, élevée au-dessus d'elle-même. Or, les actes méritoires dépassent la faculté de la nature humaine. Il s'ensuit que ces actes ne peuvent procéder de l'homme que si, d'une certaine manière, la nature humaine se trouve elle-même élevée plus haut à un mode d'être plus sublime. C'est pour cela que saint Denys, au chapitre XI de la *Hiérarchie céleste,* dit que comme dans les choses naturelles ce qui n'a point reçu par voie de génération telle espèce déterminée ne peut point produire les opérations qui sont le propre de cette espèce, de même celui qui n'a point reçu l'être divin par la régénération spirituelle ne peut point participer les opérations divines. Il faut donc que le premier don accordé gratuitement à l'homme ait cet effet, d'élever l'essence de l'âme à un certain être divin, pour qu'elle soit apte aux opérations divines. Et voilà pourquoi, parce que toute chose est dite purement et simplement ce qu'elle est d'abord ou avant tout, comme l'on appelle du nom d'être la substance, en raison de cela le don qui ennoblit l'essence de l'âme est appelé principalement la grâce, d'autant que ce don n'est point déterminé à un acte spécial, d'où il puisse tirer un nom particulier », comme le sont les vertus,

« Et donc nous devons dire que proprement et par soi la grâce regarde l'essence de l'âme comme son sujet ». — Quand on parle de la grâce tout court, sans rien ajouter, s'il ne s'agit point de tout l'ensemble des dons surnaturels ou gratuits, comprenant et les motions et les qualités ou habitus, de quelque nature qu'ils soient, appartenant à cet ordre, il s'agira nécessairement de cette première qualité ou de ce premier habitus, qui affecte l'essence de l'âme et en surélève la nature, au point de faire d'un simple enfant des hommes l'enfant même de Dieu par adoption. C'est par ce don de la grâce ainsi comprise, que nous entrons dans la famille divine et que nous devenons, au sens le plus formel, des dieux par participation : *Ego dixi : dii estis.*

L'*ad primum* répond en rappelant que « de l'essence de l'âme découlent ses puissances qui sont les principes des opérations ; et pareillement de la grâce aussi découlent les vertus dans les puissances de l'âme, qui meuvent les puissances à leurs actes. C'est en ce sens que la grâce est comparée à la volonté comme le moteur à son mobile, comparaison qui est celle du cavalier à son cheval, mais non comme l'accident au sujet où il se trouve ».

« Et par là encore, ajoute saint Thomas, *la seconde objection* se trouve résolue. La grâce est, en effet, le principe de l'acte méritoire par l'entremise des vertus ; de même que l'essence de l'âme est le principe des actes vitaux par l'entremise des puissances » [Cf. pour ce rapport des puissances de l'âme à l'essence de l'âme, dans la *Première Partie*, la question 77].

L'*ad tertium* fait observer que « l'âme est le sujet de la grâce, selon qu'elle est dans l'espèce des natures intellectuelles ou raisonnables. Or, ce n'est point par l'une de ses puissances que l'âme est constituée dans son espèce, les puissances étant des propriétés naturelles de l'âme qui suivent son espèce. Il suit de là que par son essence l'âme diffère spécifiquement des autres âmes qui sont celles des animaux ou des plantes. Et par conséquent, de ce que l'essence de l'âme humaine est le sujet de la grâce, il ne s'ensuit pas que toute âme », quelle qu'elle soit, même l'âme des animaux ou des plantes, « pourra être le sujet de la grâce. C'est, en effet, parce qu'elle est de telle espèce, que cela convient à l'essence de l'âme » humaine.

L'*ad quartum* déclare que « les puissances de l'âme étant des propriétés naturelles qui suivent son espèce, il ne se peut point que l'âme existe sans ses puissances. Mais, à supposer même qu'elle pût exister sans elles, même alors l'âme serait dite, en raison de son espèce, intellectuelle ou raisonnable : non point parce qu'elle aurait actuellement ces puissances, mais pour l'espèce de son essence qui serait telle que ces sortes de puissances pourraient en découler ».

La grâce, en tant qu'elle désigne l'ensemble des secours d'ordre surnaturel qui peuvent être accordés à l'homme par Dieu, se présente sous le double aspect d'une réalité en quelque sorte fluide et transitoire, du genre mouvement, et d'une réalité fixe ou permanente, adhérant, par mode de qualité accidentelle, mais d'ordre absolument transcendant, au sujet en qui elle se trouve. Cette qualité, qui se rattache à l'espèce de l'habitus, n'est point, si nous l'entendons au sens strict et propre du mot grâce, un habitus directement ordonné à l'opération ; elle est un habitus ordonné à l'être. Par elle, l'homme est constitué comme en un être nouveau. En la recevant, c'est pour lui comme une régénération ou une création nouvelle. D'homme qu'il était auparavant, il devient dieu, quand il l'a reçue. Cette nouvelle nature, qui est en lui une participation directe de la nature même de Dieu, affecte immédiatement ce qui le constitue lui-même dans la nature d'être intellectuel ou raisonnable, c'est-à-dire l'essence même de son âme qui lui donne son espèce. Elle est comme une sublimation de cette essence, la faisant passer, bien que sans l'altérer en elle-même, de l'ordre humain à l'ordre strictement divin. C'est ensuite de cette grâce que découleront dans l'homme toutes les propriétés destinées à parfaire ses puissances dans le même ordre strictement divin : toutes les vertus soit théologales, soit morales infuses, et aussi les dons du Saint-Esprit. — Nous savons ce qu'est la grâce. Il nous faut maintenant étudier le mode dont elle se divise. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION CXI

DE LA DIVISION DE LA GRACE

Cette question comprend cinq articles :

1° Si la grâce est convenablement divisée en grâce donnée gratuitement et en grâce qui rend agréable à Dieu ?
2° De la division de la grâce qui rend agréable à Dieu, en grâce opérante et grâce coopérante.
3° De la division de cette même grâce en grâce prévenante et grâce subséquente.
4° De la division de la grâce donnée gratuitement.
5° De la comparaison de la grâce qui rend agréable à Dieu et de la grâce donnée gratuitement.

L'ordre de ces articles apparaît de lui-même. Il est commandé par le double genre de grâce que saint Thomas y étudie. — Venons tout de suite à l'article premier.

Article Premier.

Si la grâce est convenablement divisée en grâce qui rend agréable à Dieu et en grâce donnée gratuitement ?

Trois objections veulent prouver que « la grâce n'est point convenablement divisée en grâce qui rend agréable à Dieu et en grâce donnée gratuitement ». — La première arguë de ce que « la grâce est un don de Dieu, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. 110, art. 1). Or, l'homme n'est point agréable à Dieu, parce que Dieu lui donne quelque chose, mais c'est bien plutôt le contraire, et nous devons dire que si quelque chose est donné à l'homme par Dieu, c'est parce que l'homme lui est

agréable. Donc il n'est aucune grâce qui rende agréable à Dieu ». — La seconde objection remarque que « tout ce qui n'est point donné en raison de mérites précédents est donné gratuitement. Or, même le bien de sa nature est donné à l'homme sans aucun mérite qui ait précédé, puisque la nature est présupposée au mérite. Donc la nature elle-même est gratuitement donnée par Dieu. D'autre part, la nature se divise contre la grâce. C'est donc bien mal à propos que le fait d'être gratuitement donné est marqué comme une différence de la grâce, puisqu'aussi bien on le trouve même en dehors du genre de la grâce ». — La troisième objection dit que « toute division doit être en des choses qui s'opposent. Or, même la grâce qui rend agréable à Dieu et qui nous justifie, nous est concédée gratuitement par Dieu; selon cette parole de l'épître *aux Romains*, ch. III (v. 24) : *Nous sommes justifiés gratuitement par sa grâce.* Donc la grâce qui rend agréable à Dieu ne doit pas être divisée contre la grâce gratuitement donnée ».

L'argument *sed contra* oppose que « l'Apôtre attribue ces deux choses à la grâce, savoir qu'elle rend agréable à Dieu, et qu'elle est gratuitement donnée. Pour le premier point, il dit, en effet, dans l'épître *aux Éphésiens*, ch. I (v. 6) : *Il nous a rendus agréables en son Fils bien-aimé.* Et pour le second, il dit dans l'épître *aux Romains*, ch. XI (v. 6) : *Si c'est une grâce, elle n'est point le fruit des œuvres; sans quoi la grâce n'est déjà plus une grâce.* On peut donc distinguer la grâce qui a l'un de ces caractères, et la grâce qui les a tous les deux ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « au témoignage de l'Apôtre, dans son épître *aux Romains*, ch. XIII (v. 1), *les choses qui viennent de Dieu sont ordonnées.* Or, c'est en cela que consiste l'ordre des choses, que les unes sont ramenées à Dieu par les autres, ainsi que le dit saint Denys dans la *Hiérarchie céleste.* Puis donc que la grâce est donnée dans le but de ramener l'homme à Dieu, c'est d'une façon ordonnée que cela doit se faire, en ce sens que les uns seront ramenés à Dieu par les autres. Il y aura donc, en raison de cela, une double sorte de grâce : l'une, qui unit l'homme à Dieu, et on l'appelle la grâce qui rend agréable à Dieu » ou la grâce sanctifiante : « l'autre,

qui fait qu'un homme coopère à tel autre pour le ramener à Dieu. Cette seconde grâce est appelée grâce gratuitement donnée, parce qu'elle est concédée à l'homme au-dessus du pouvoir de sa nature et au-dessus de ses mérites personnels; mais parce qu'elle n'est point donnée pour que l'homme qui la reçoit devienne juste par elle, mais plutôt pour qu'il coopère à la justification des autres, à cause de cela elle n'est point appelée grâce » sanctifiante ou grâce « qui rend agréable à Dieu. De cette grâce l'Apôtre dit dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. XII (v. 7) : *A chacun est donné la manifestation de l'Esprit pour l'utilité* des autres ».

L'*ad primum* fait observer que « la grâce n'est point dite rendre agréable à Dieu au sens de cause efficiente, mais au sens de cause formelle; c'est-à-dire que par elle », quand il l'a reçue et qu'il en est revêtu, « l'homme est constitué juste et rendu digne d'être appelé l'ami de Dieu; selon qu'il est dit dans l'épître *aux Colossiens*, ch. I (v. 12) : *Il nous a rendus dignes d'avoir part au sort des saints dans la lumière* ».

L'*ad secundum* explique que « la grâce, selon qu'elle est donnée gratuitement, exclut la raison de chose due. Or, c'est d'une double manière qu'une chose peut être due. D'abord, en raison d'un mérite antérieur, chose qui se réfère à la personne, car c'est à la personne qu'il appartient de produire les actes méritoires; et c'est ce que nous marque saint Paul dans l'épître *aux Romains*, ch. IV (v. 4), quand il dit : *Celui qui agit reçoit son salaire comme une chose due et non comme une grâce*. D'une autre manière, la raison de chose due se tire de la condition de la nature : c'est ainsi qu'il est dû à l'homme d'avoir la raison et toutes les autres choses qui font partie de la nature humaine. Aucun de ces deux modes cependant n'entraîne que Dieu ait quelque obligation à l'endroit de la créature; mais on y parle de chose due en ce sens que la créature doit être soumise à Dieu pour qu'en elle se réalise l'ordination divine qui a réglé que telle nature aurait telles conditions ou telles propriétés et que celui qui accomplirait tels actes recevrait telle récompense [Cf. I p., q. 21, art. 1]. Nous dirons donc », répondant à l'objection, « que les dons naturels n'ont point la raison de chose due au

premier sens, bien qu'ils l'aient au second sens. Les dons surnaturels, au contraire, n'ont raison de chose due en aucun de ces deux sens; et voilà pourquoi ils portent, à un titre spécial, le nom de chose gratuite ».

L'*ad tertium* répond que « la grâce qui rend agréable à Dieu ajoute quelque chose à la grâce gratuitement donnée, qui se rattache aussi à la raison de la grâce; et c'est qu'elle rend l'homme agréable à Dieu », ce que ne fait point la grâce qui est simplement grâce gratuitement donnée. « Et voilà pourquoi la grâce gratuitement donnée, qui ne fait point cela, garde le nom commun; selon qu'il arrive en bien d'autres choses ». On voit par là que la division est parfaitement ordonnée, contrairement à ce que voulait l'objection; car, « les deux parties de la division s'opposent, revenant à ceci : grâce qui rend agréable à Dieu; et grâce qui ne rend pas agréable à Dieu ».

La grâce est un don surnaturel accordé à l'homme par Dieu pour faire vivre l'homme de sa propre vie à Lui. Ce don est essentiellement gratuit; car rien, dans l'homme, ni dans sa nature, ni dans ses actes personnels, ne saurait l'appeler ou l'exiger. Mais ce don gratuit est accordé aux hommes, par Dieu, d'une façon ordonnée, comme tout ce qui émane de l'infinie sagesse. Et voilà pourquoi, si la fin de ce don est d'unir l'homme à Dieu, le mode d'atteindre cette fin, pour Dieu, est d'utiliser les hommes eux-mêmes, qui, agissant sur les autres hommes, les amèneront à recevoir ce don qui les unira à Lui. Or, pour que les hommes coopèrent à cette action, il n'est point absolument nécessaire qu'ils soient eux-mêmes unis à Dieu par le don de la grâce. Il suffira qu'ils reçoivent le don de la grâce sous forme de vertu surnaturelle les mettant à même d'agir sur les autres hommes dans la mesure où Dieu le jugera bon. Le don de la grâce, entendu en ce second sens, porte le nom tout simple de grâce, ou de grâce gratuitement donnée, ou encore de don gratuit. Le don de la grâce, au premier sens, s'appelle la grâce qui rend agréable à Dieu, ou, d'une façon plus ordinaire, dans notre langue, la grâce sanctifiante. — Telle est donc la première division de la grâce, selon qu'elle est donnée à un

homme pour le sanctifier lui-même, ou selon qu'elle est donnée aux hommes pour les mettre à même de travailler à la sanctification des autres. — Une seconde division, qui regardera plus spécialement la grâce donnée à l'homme pour le sanctifier lui-même, est la division en grâce opérante et en grâce coopérante. C'est d'elle que nous devons nous occuper maintenant; et elle va faire l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si la grâce est convenablement divisée en grâce opérante et en grâce coopérante?

Quatre objections veulent prouver que « la grâce n'est point convenablement divisée en grâce opérante et en grâce coopérante ». — La première est que « la grâce appartient au genre accident, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 110, art. 2, *ad 2um*). Or, l'accident ne peut pas agir sur son sujet. Donc il n'est aucune grâce qui soit opérante ». — La seconde objection dit que « si la grâce opère quelque chose en nous, c'est surtout la justification. Or, ceci n'est point l'effet de la seule grâce en nous. Car saint Augustin, sur ce mot que nous lisons en saint Jean ch. XIV (v. 12) : *Les œuvres que Moi je fais, lui aussi les fera*, dit (serm. CLXIX) : *Celui qui t'a créé sans toi ne te justifiera pas sans toi*. Donc il n'est aucune grâce qui doive être dite simplement grâce opérante ». — La troisième objection déclare que « l'acte de coopérer à un autre semble appartenir à l'agent inférieur, non à l'agent principal. Or, la grâce opère en nous par mode d'agent principal, comparée au libre arbitre; selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. IX (v. 16) : *Ce n'est point le fait de celui qui veut, ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde*. Donc la grâce ne doit pas être dite coopérante ». — La quatrième objection nous redit que « toute division doit se terminer à des choses qui s'opposent. Or, opérer et coopérer ne sont point des choses qui s'opposent : un même être, en effet, peut opérer et coopérer. Donc il n'y a pas à diviser la grâce en grâce opérante et en grâce coopérante ».

L'argument *sed contra* est un beau texte de « saint Augustin », qui « dit, dans son livre *De la Grâce et du Libre arbitre* (ch. XVII) : *Dieu, en coopérant, achève en nous ce qu'Il a commencé en opérant; car c'est Lui-même qui opère, en commençant, pour que nous voulions, et qui, lorsque nous voulons, coopère, achevant* » ce qu'Il a commencé. « Or, les opérations de Dieu par lesquelles Il nous meut au bien, se rattachent à la grâce. Donc la grâce se divise très à propos en grâce opérante et en grâce coopérante ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par nous rappeler que « la grâce, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 109, art. 2, 3, 6, 9; q. 110, art. 2), peut s'entendre en un double sens : ou comme un secours de Dieu qui nous meut à vouloir et à faire le bien; ou comme un don habituel qui nous est communiqué par Dieu. Qu'il s'agisse de l'une ou de l'autre de ces deux acceptions de la grâce, c'est à propos que la grâce est divisée en grâce opérante et en grâce coopérante. C'est qu'en effet l'opération ou la production d'un effet donné ne s'attribue point au mobile mais au moteur. Lors donc qu'il s'agit de cet effet où notre âme est mue sans qu'elle se meuve, et où Dieu seul est le moteur, l'opération s'attribue à Dieu; c'est alors la grâce opérante. Lorsqu'il s'agit, au contraire, de cet effet, où notre âme meut et est mue, l'opération ne s'attribue point seulement à Dieu, mais aussi à l'âme; on a alors la grâce coopérante. — Or, il y a en nous une double sorte d'acte. Le premier, intérieur, est celui de la volonté. Par rapport à cet acte, la volonté a raison d'être mû, et Dieu a raison de moteur; et surtout lorsque la volonté commence de vouloir le bien, tandis qu'auparavant elle voulait le mal. Aussi bien, selon que Dieu meut l'âme humaine à cet acte, nous avons la grâce opérante. — L'autre acte est l'acte extérieur; et parce qu'il est commandé par la volonté, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 17, art. 9), il s'ensuit que par rapport à cet acte, l'opération s'attribue à la volonté. Toutefois, parce que même à l'endroit de cet acte, Dieu nous aide, et à l'intérieur confirmant la volonté pour qu'elle parvienne à l'acte, et à l'extérieur donnant la faculté d'agir, par rapport à cet acte nous parlons de grâce coopérante. Aussi bien,

après les paroles déjà citées » à l'argument *sed contra*, « saint Augustin ajoute : *Il opère pour que nous voulions; et quand nous voulons, Il coopère avec nous pour que nous arrivions au terme.* — Et l'on voit donc que si la grâce se prend pour la motion gratuite de Dieu par laquelle Il nous meut au bien méritoire, la grâce est convenablement divisée en grâce opérante et en grâce coopérante. — Que si l'on prend la grâce pour le don habituel, même alors il est un double effet de la grâce comme il arrive pour toute autre forme. Le premier de ces effets est l'être; le second, l'opération. C'est ainsi que pour la forme chaleur, son opération sera de constituer un être chaud et de faire que cet être chaud chauffe au dehors. De même donc, la grâce habituelle, selon qu'elle guérit l'âme ou la justifie, ou selon qu'elle la rend agréable à Dieu, est appelée grâce opérante; et selon qu'elle est le principe de l'œuvre méritoire, qui procède aussi du libre arbitre, elle est appelée grâce coopérante ».

L'*ad primum* répond que « la grâce, selon qu'elle est une qualité accidentelle, n'agit point sur l'âme, par mode de cause efficiente, mais par mode de cause formelle; c'est ainsi que la blancheur est dite rendre blanche la surface » qu'elle affecte.

L'*ad secundum* accorde et explique que « Dieu ne nous justifie point sans nous, en ce sens que par le mouvement du libre arbitre, quand nous sommes justifiés, nous consentons à la justice de Dieu. Toutefois, ce mouvement » du libre arbitre, « n'est point cause de la grâce; il en est l'effet. Aussi bien toute l'opération appartient à la grâce ». — Avant que l'âme ait reçu la grâce, elle ne fait rien, par mode de cause efficiente, dans l'ordre de la grâce ou du mérite. Son mouvement de libre arbitre a seulement raison de cause dispositive; et encore, même à ce titre, il est un effet de la grâce. D'où il suit que dans l'acte de la justification toute la raison de cause opérante appartient à la grâce. On ne peut, en aucune manière, parler de grâce coopérante au sujet de cet acte.

L'*ad tertium* fait observer qu' « un être est dit coopérer à un autre non pas seulement à la manière d'un agent second par rapport à l'agent principal, mais aussi à la manière de celui qui aide à atteindre la fin déjà présupposée. Or, l'homme par la

grâce opérante est aidé par Dieu à l'effet de vouloir le bien. D'où il suit, que la fin étant déjà présupposée, la grâce coopère ensuite avec nous » pour nous aider à atteindre cette fin. — Donc, s'il s'agit du mouvement de la volonté portant sur le bien, qui a raison de fin, et surtout, comme nous l'a dit saint Thomas, du mouvement de la volonté commençant de vouloir le bien, quand d'abord elle voulait le mal, la volonté est aidée par la grâce opérante. Puis, quand déjà elle veut ce bien en vertu de la grâce opérante, elle est aidée en tout ce qui peut être de nature à lui faire réaliser cette volonté, par la grâce coopérante.

L'*ad quartum* déclare que « la grâce opérante et la grâce coopérante sont la même grâce », quand il s'agit de la grâce habituelle, « mais on les distingue en raison de la diversité des effets, ainsi qu'il a été dit » : l'une vise l'être ; l'autre vise l'agir. Au sens de grâce actuelle, nous pourrions dire aussi que c'est une même grâce, non point que ce soit un même mouvement numérique, puisque l'une se termine à la volition du bien, l'autre à la réalisation des actes qui doivent faire obtenir ce bien ; mais parce que l'une et l'autre viennent du même Dieu et sont ordonnées à l'obtention de la même fin ; toutefois nous parlerons plutôt, en ce sens, de grâces multiples.

Dans son commentaire sur les *Sentences*, liv. II, dist. 26, q. 1, art. 5, où, pour la première fois, saint Thomas précisait la doctrine de la grâce opérante et de la grâce coopérante, complétant et corrigeant même, sur ce point, l'enseignement de Pierre Lombard, le saint Docteur disait, au corps de l'article : « La distinction de la grâce opérante et de la grâce coopérante s'entend proprement, d'une façon exclusive, de la grâce selon qu'elle appartient à l'état de la vie présente. Et l'on peut entendre cette distinction d'une double manière. — D'abord, en telle sorte que par la grâce opérante soit désignée la grâce elle-même, selon qu'elle opère l'être divin dans l'âme » par mode de cause formelle, « et qu'ainsi elle rend agréable à Dieu celui qui la possède ; et par grâce coopérante, sera désignée » encore « cette grâce elle-même », mais « selon qu'elle cause », par les habitus des vertus infuses dont elle est le principe ou la racine, « l'action

méritoire, et par là rend cette action de l'homme agréable à Dieu. — D'une autre manière, on peut entendre cette distinction en ce sens que la grâce sera dite opérante, selon qu'elle cause l'acte de la volonté » ou l'acte intérieur; « et coopérante, selon qu'elle cause l'acte extérieur, où la volonté trouve son complément en y persévérant ».

A l'*ad secundum* de ce même article, saint Thomas disait : « La grâce opérante, selon la première de ces deux acceptions, est dite opérer dans l'âme, non par mode de cause efficiente, mais par mode de cause formelle, selon que toute forme fait un certain être dans le sujet où elle se trouve, comme la blancheur fait l'être blanc. Aussi bien, de cette manière, la grâce est dite opérante, parce que, d'une manière formelle, elle rend l'homme agréable à Dieu. — Selon l'autre acception, la grâce est dite opérante, au sens de cause efficiente, selon que l'habitus cause l'œuvre par mode de principe efficient. De cette manière, en effet, la grâce opère l'acte méritoire de la volonté, en étant le principe élicitif, bien que ce soit par l'entremise des vertus » et non par elle-même directement, car elle n'est point un habitus opératif, mais plutôt une sorte d'habitus entitatif, d'où découlent les habitus des vertus, qui sont elles-mêmes le principe immédiat de l'acte; « et c'est pourquoi la grâce elle-même est dite opérante », en ce second sens.

A l'*ad tertium*, nous lisons : « Si l'on prend la grâce opérante au sens de la première acception » ou en tant qu'elle cause l'être, « dans ce cas, il est clair que les effets qu'elle opère par mode de cause formelle, c'est elle seule qui les opère : de même, en effet, que c'est la blancheur seule qui d'une manière formelle constitue le mur blanc, de même c'est la grâce seule, qui, d'une manière formelle, rend l'homme agréable à Dieu. — Si on la prend au sens de la seconde acception », ou en tant qu'elle cause l'acte, « il est vrai que le mouvement lui-même de la volonté n'est point l'œuvre de la grâce sans le libre arbitre; et cependant, comme la grâce est ce qu'il y a de principal, car elle incline à tel acte par mode d'une certaine nature, à cause de cela, elle seule est dite opérer cet acte, non point qu'elle l'opère sans le libre arbitre, mais parce qu'elle est la principale cause, comme

nous disons que c'est la pesanteur qui opère le mouvement de descente » dans le corps lourd qui va vers le centre. — Cette réponse, nous le voyons, correspond à l'*ad secundum* que nous avions ici dans l'article de la *Somme;* bien que les termes en soient un peu différents.

L'*ad quartum* de l'article des *Sentences* dit que « si la grâce coopérante est entendue selon qu'elle cause tout mouvement soit extrinsèque, soit intrinsèque » et non pas seulement le mouvement extrinsèque comme il était dit tout à l'heure, laissant le mouvement intrinsèque à la grâce opérante, « dans ce cas, elle est dite coopérante, non point qu'elle ne soit pas la principale cause dans le fait de cet acte, mais parce que le libre arbitre fournit la substance de l'acte et que de la grâce vient la forme qui le rend méritoire : d'où il suit que ce qui est fourni par la grâce est comme le dernier complément ; et c'est pour cela qu'elle est dite coopérante, comme donnant le complément à qui est fourni par le libre arbitre comme une sorte de matière préjacente. — Que si l'on entend la grâce coopérante, selon qu'elle regarde seulement l'acte extérieur », comme nous le rappelions tout à l'heure, « dans ce cas, elle est dite coopérante, non en raison d'une primauté du libre arbitre par rapport à la grâce » qui viendrait en second, « mais en raison d'une primauté de tel acte par rapport à tel autre ; c'est qu'en effet les actes intérieurs, dans les choses de la morale, l'emportent sur les actes extérieurs ; et voilà pourquoi c'est à propos que la grâce selon qu'elle cause l'acte » intérieur qui est « principal, est dite opérante, et coopérante selon qu'elle cause l'acte » extérieur qui est « secondaire ». — Ici encore, la réponse que nous venons de lire est en rapport avec l'*ad tertium* de l'article de la *Somme;* et exprime la même doctrine sous une forme un peu différente.

A l'*ad secundum* de l'article suivant dans le commentaire des *Sentences,* saint Thomas avait ces autres paroles : « La grâce opérante et la grâce coopérante, en quelque manière qu'on entende leur distinction », c'est-à-dire selon qu'il s'agit de l'être et de l'action, ou de l'acte intrinsèque et de l'acte extrinsèque, « ne diffèrent point selon leur essence, mais uniquement selon la raison : c'est, en effet, la même forme qui donne l'être et qui

est le principe de l'opération; et pareillement, c'est un même habitus qui est le principe élicitif de l'acte extrinsèque et de l'acte intrinsèque. D'où il suit que la grâce opérante et la grâce coopérante sont une même grâce ». — Cette autre réponse se réfère à l'*ad quartum* de l'article de la *Somme*.

On remarquera seulement que dans le commentaire des *Sentences*, saint Thomas explique tout le temps la grâce opérante et la grâce coopérante, de la seule grâce habituelle, soit de la grâce sanctifiante elle-même, soit des habitus des vertus qui découlent de cette grâce; mais sans faire allusion à la grâce dans le sens de motion nous aidant à vouloir le bien ou à l'accomplir. Dans la *Somme*, au contraire, il a parlé expressément de la grâce au sens de motion; et il a même paru rattacher tout spécialement à cette grâce, la division de la grâce opérante et coopérante, prise du côté de l'acte intérieur et extérieur. — Les deux explications ne se contredisent point; elles se complètent. Il est évident, en effet, que lorsqu'il s'agit non plus de la grâce informant le sujet où elle se trouve et dans lequel elle a la double raison de principe d'être et de principe d'agir, mais de la grâce donnant l'agir lui-même soit intérieur soit extérieur, s'il est vrai que la grâce, ici encore, a raison de principe d'action par mode d'habitus, elle doit, de plus, avoir raison de principe d'action par mode de cause motrice appliquant à l'acte. Dans le commentaire des *Sentences*, saint Thomas appuyait sur le premier de ces deux aspects; dans la *Somme* il a appuyé sur le second.

Nous trouvons encore un complément de doctrine sur cette délicate question de la grâce opérante et de la grâce coopérante, telles que les a entendues saint Thomas, dans les *Questions disputées, De la Vérité*, q. 27, art. 5. Le titre de cet article est ainsi conçu : *Utrum in uno homine sit una tantum gratia gratum faciens. — Si dans un seul et même homme il n'y a qu'une seule grâce qui rend agréable à Dieu?* Et dans cet article, saint Thomas parle de la division de cette grâce en grâce opérante et en grâce coopérante, ou aussi en grâce prévenante et en grâce subséquente, dont il sera question, ici, dans la *Somme*, à l'article qui va suivre, sans que la grâce dont il s'agit cesse

d'être une seule et même grâce dans son fond ou son essence. Par où nous voyons que les deux articles qui nous occupent en ce moment dans la *Somme* traitent tous deux de la subdivision de la grâce qui rend agréable à Dieu, par opposition à la grâce gratuitement donnée, dont les subdivisions seront étudiées à l'article 4 de la question présente.

Quant à l'article des *Questions disputées* que nous voulons signaler, le voici dans sa teneur. Parlant de « la grâce qui rend agréable à Dieu », saint Thomas enseigne qu'elle « peut s'entendre d'une double manière : ou pour l'acceptation divine » tenant un homme pour agréable, « et ceci est la volonté gratuite de Dieu; ou pour un certain don créé, qui perfectionne l'homme à titre de forme et qui le fait digne de la vie éternelle. — Prenant la grâce en ce second sens, il est impossible, déclare saint Thomas, que dans un même homme la grâce ne soit pas une. La raison en est que la grâce est ainsi dite selon que par elle l'homme est ordonné suffisamment » ou comme il convient « à la vie éternelle : l'homme, en effet, est dit agréable à Dieu ou en grâce, comme étant accepté de Dieu pour avoir la vie éternelle. Or, ce qui est dit ordonner suffisamment à quelque chose qui est un doit être un lui-même; car si c'était multiple, l'on ne pourrait plus dire de tel de ces éléments qu'il suffit, à moins de dire des autres qu'ils sont superflus. Mais » non seulement il suit de là que la grâce doit être une; « il s'ensuit encore qu'elle doit être quelque chose de simple. Il se pourrait, en effet, que rien d'un ne serait suffisant pour rendre digne de la vie éternelle, mais que l'homme en serait rendu digne par plusieurs choses à la fois, comme par plusieurs vertus, par exemple. Et s'il en était ainsi, aucun de ces éléments multiples ne pourrait être appelé du nom de grâce; mais on donnerait ce nom à tous dans leur ensemble; car de tous ces éléments ne résulterait qu'une seule dignité par rapport à la vie éternelle » : la grâce ne serait plus alors quelque chose de simple; elle serait une sorte d'agrégat. — « Mais ce n'est pas ainsi que la grâce est une, poursuit saint Thomas; elle est une comme étant un seul habitus simple. Et cela, parce que l'habitus, dans l'âme, se diversifie selon l'ordre qu'il a à des actes divers. Or, ce ne sont point les actes eux-mêmes qui sont

la raison de l'acceptation divine : mais c'est d'abord l'homme qui est accepté par Dieu; et puis, ce sont ses actes, comme il est dit dans la *Genèse*, ch. IV (v. 4) : *Dieu regarda Abel et ses présents*. Il suit de là que ce don que Dieu accorde à ceux qu'Il accepte pour son Royaume et sa gloire est présupposé aux perfections ou aux habitus qui perfectionnent les actes humains et les rendent dignes d'être acceptés de Dieu. Par où l'on voit que l'habitus de la grâce doit demeurer indivis, puisqu'il précède cela même qui cause la division des habitus dans l'âme » [On aura remarqué cette raison nouvelle et magnifique de la distinction de la grâce par rapport aux vertus; et comment, ainsi comprise, la grâce ne peut être que dans l'essence de l'âme, donnant à l'homme son être surnaturel d'être agréable à Dieu, même avant qu'il produise des actes qui seront eux aussi, en raison des vertus, mais par voie de conséquence, quelque chose que Dieu agréera].

Saint Thomas poursuit que « si l'on prend la grâce qui rend agréable à Dieu, dans le premier sens, c'est-à-dire pour la volonté gratuite de Dieu, en ce sens il est manifeste que du côté de Dieu Lui-même qui accepte, il n'est qu'une seule grâce de Dieu, non seulement par rapport au même homme, mais encore par rapport à tous; car rien de ce qui est en Lui ne peut être divers. Toutefois, du côté des effets divins, elle peut être multiple, auquel sens nous dirons que tout ce que Dieu produit en nous en vertu de sa volonté gratuite par laquelle Il nous accepte pour son Royaume fait partie de la grâce qui rend agréable à Dieu, comme qu'Il nous envoie de bonnes pensées et de saintes affections » [Ici encore, nous ne saurions trop remarquer cette conception globale du mot grâce, au sens de grâce qui rend agréable à Dieu : il comprend, nous le voyons, non pas seulement la grâce habituelle existant dans l'essence de l'âme, mais encore les vertus et les dons, et même toutes les grâces ou motions divines désignées sous le nom de grâce actuelle; et c'est bien en ce sens ou selon cette acception, que saint Thomas, dans l'article de la *Somme*, parlait de la grâce-motion en même temps que de la grâce-habitus].

« Ainsi donc, conclut saint Thomas dans ce lumineux article

des *Questions disputées,* la grâce, selon qu'elle est un certain don habituel en nous » et qu'elle se distingue soit des autres habitus que sont les vertus, soit, à plus forte raison, des motions d'ordre actuel, « est une seulement; mais en tant qu'elle dit un certain effet de Dieu en nous ordonné à notre salut, on peut dire qu'il y a en nous des grâces multiples ».

A l'*ad primum,* saint Thomas disait : « La grâce opérante et la grâce coopérante peuvent se distinguer soit du côté de la volonté gratuite de Dieu, soit du côté du don qui nous est conféré. La grâce, en effet, est dite opérante par rapport à cet effet qu'elle réalise seule [1]; et elle est dite coopérante, par rapport à cet effet qu'elle ne réalise pas seule mais avec le libre arbitre qui coopère. — Or, du côté de la volonté gratuite de Dieu, on appellera grâce opérante la justification même de l'impie, qui se fait par l'infusion du don gratuit lui-même. Ce don est, en effet, causé en nous par la seule volonté gratuite de Dieu; et le libre arbitre n'en est la cause en aucune manière, si ce n'est par mode de disposition » appropriée ou « suffisante. Du côté de cette même volonté gratuite de Dieu, la grâce est dite coopérante, selon qu'elle opère dans le libre arbitre, causant son mouvement, et facilitant l'exécution de l'acte extérieur, et donnant la persévérance, toutes choses dans lesquelles le libre arbitre aussi fait quelque chose. Et l'on voit par là que la grâce opérante est autre chose qne la grâce coopérante. — Du côté du don gratuit c'est la même grâce, une dans son essence, qui est dite opérante et coopérante. Elle est dite opérante, selon qu'elle informe l'âme, à entendre ce mot *opérant* dans le sens où on l'applique à la cause formelle, selon que nous disons que la blancheur fait le mur blanc; ceci, en effet, n'appartient en rien à l'acte du libre arbitre. Elle sera dite coopérante, selon qu'elle incline », par l'entremise des vertus qui en découlent, « à l'acte intrinsèque et à l'acte extrinsèque, et selon qu'elle fournit la faculté de persévérer jusqu'à la fin ».

A l'*ad secundum,* nous lisons : « Les divers effets qui sont

1. Dans les éditions en cours des *Questions disputées,* cette première partie de la phrase se trouve omise. Il y a eu là, manifestement, dès le début, une faute d'impression qui s'est reproduite dans les éditions postérieures.

attribués à la grâce opérante et à la grâce coopérante ne peuvent point diversifier l'habitus : car les effets qui sont attribués à la grâce opérante sont cause des effets qui sont attribués à la grâce coopérante. De ce que, en effet, la volonté est informée par un certain habitus, il s'ensuit qu'elle passe à l'acte de vouloir; et de l'acte même de vouloir est causé l'acte extérieur; c'est également la fermeté de l'habitus qui cause la résistance par laquelle nous résistons au péché. Et ainsi c'est un seul et même habitus de la grâce qui informe l'âme, et qui » par les habitus des vertus qui en découlent, « est le principe élicitif de l'acte intérieur et de l'acte extérieur », du moins par mode de principe moteur, « et cause aussi d'une certaine manière la persévérance, pour autant qu'il résiste aux tentations ».

L'*ad tertium* formule cette doctrine qui nous rappelle un enseignement déjà vu dans la question précédente de la nécessité de la grâce : « Lors même que l'homme a l'habitus de la grâce, il a toujours besoin de l'opération de la grâce divine qui opère en nous selon les modes qui ont été dits; et cela, en raison de l'infirmité de notre nature et d'une multitude d'empêchements qui n'existaient point dans l'état de nature intègre. Aussi bien l'homme pouvait alors plus se tenir par lui-même que ne le peuvent maintenant ceux qui ont la grâce, non que la grâce soit en défaut, mais parce que la nature est infirme; bien que, même alors les hommes eussent besoin de la divine Providence les dirigeant et les aidant. — Il suit de là que même celui qui a la grâce doit demander le secours divin, lequel appartient à la grâce coopérante ». Dans cette dernière réponse saint Thomas rattache à la grâce coopérante les grâces d'ordre actuel. C'était aussi implicitement dit dans la réponse précédente.

Dans la réponse *ad decimum sextum* de ce même article des *Questions disputées*, saint Thomas dit, parlant des petits enfants baptisés, qui ont la grâce opérante et n'ont point, semble-t-il, la grâce coopérante, d'où il suivrait que la grâce opérante et coopérante ne sont point essentiellement une même grâce : « Dans les petits enfants, bien qu'il n'y ait point la grâce coopérante d'une façon actuelle », sous sa raison de grâce coopérante, « il y a cependant la grâce coopérante d'une façon virtuelle. Et,

en effet, cette grâce opérante qu'ils ont reçue sera suffisante pour coopérer au libre arbitre quand ils pourront en avoir l'usage ».

A l'*ad decimum septimum*, nous lisons expressément : « De même que l'essence de l'âme est immédiatement principe d'être, et qu'elle est principe d'opération par l'entremise des puissances; de même l'effet immédiat de la grâce est de conférer l'être spirituel, ce qui se réfère à *l'information* du sujet ou à la justification de l'impie qui est l'effet de la grâce opérante. Mais l'effet de la grâce, par l'entremise des vertus et des dons, est de produire les actes méritoires, ce qui appartient à la grâce coopérante ».

L'*ad decimum octavum* dit : « Deux actes qui sont des opérations distinctes et non ordonnées l'une à l'autre, ne peuvent point être causés ensemble et tout d'une fois par un seul habitus; mais deux actes dont l'un est l'opération et l'autre l'information du sujet, ou deux opérations dont l'une est cause de l'autre, comme l'acte intérieur est cause de l'acte extérieur, un seul et même habitus » initial « peut les causer », causant l'un immédiatement et l'autre médiatement, ainsi qu'il a été dit. « Et c'est de cette sorte que sont entre eux les actes de la grâce opérante et les actes de la grâce coopérante ».

Nous voyons, par ces divers textes de saint Thomas, que pour lui la grâce opérante et la grâce coopérante sont une division de la grâce qui rend agréable à Dieu, à prendre cette grâce dans le sens global de tout don naturel accordé par Dieu à l'homme en vue de l'obtention de sa fin dernière surnaturelle. Par conséquent, il s'agira ici de tous les dons soit d'ordre actuel, soit d'ordre habituel, c'est-à-dire accordés par mode de motions et d'inspirations transitoires, ou par mode de qualités habituelles demeurant dans l'âme. A prendre ces dons dans le sens des habitus, la grâce opérante se dira de ces habitus selon qu'ils sont causés par Dieu dans l'âme et qu'ils y produisent ce premier effet, essentiel, de rendre cette âme agréable à Dieu, lui donnant son être surnaturel ou divin; la grâce coopérante se dira de ces mêmes habitus, plus spécialement des habitus des vertus et des dons, selon qu'ils sont le principe des actes méri-

toires que produit le libre arbitre informé par eux. A prendre les dons de la grâce au sens strict de la motion divine appliquant à agir les principes d'action qui sont dans l'homme, ou les soutenant dans leur action, la grâce opérante sera celle où la volonté de l'homme a raison seulement de principe mû par rapport à l'acte méritoire; et la grâce coopérante, celle où la volonté de l'homme a tout ensemble raison de principe mû et de principe moteur [cf. ce que nous avons dit là-dessus, q. 9, art. 6, *ad 3um*]. Remarquer soigneusement qu'il s'agit ici de l'acte méritoire. Par conséquent, jusqu'à ce que la volonté soit revêtue de l'habitus des vertus, notamment de la charité, découlant de la grâce sanctifiante présente dans l'âme, tout ce que la volonté peut faire ne procédera d'elle que comme d'un principe mû, non comme d'un principe moteur; car jusque-là elle ne peut pas avoir la raison de principe moteur, dans l'ordre de l'acte méritoire. Au contraire, lorsqu'elle a déjà les qualités d'ordre surnaturel qui lui permettent d'être principe dans l'ordre du mérite, si elle est mue à vouloir ou à persévérer dans l'exécution de ce vouloir, elle aura par rapport à l'exécution de ce vouloir la raison de principe moteur en même temps que de principe mû; elle pourra aussi avoir cette même raison par rapport à l'acte intérieur de vouloir, s'il s'agit des actes de la volonté venant après le conseil; mais elle n'aurait que raison de principe mû, s'il s'agissait de l'acte de vouloir ou d'intention qui précède le conseil [cf. q. 9, art. 4] : ce dernier acte est celui qu'on appelle parfois du nom d'acte indélibéré, par opposition à l'acte de consentement et de choix que la volonté produit en vertu d'un conseil préalable. — Nous avons vu comment nous devions entendre, avec saint Thomas, la division augustinienne et classique de la grâce en grâce opérante et grâce coopérante. Nous devons examiner maintenant cette autre division, également augustinienne, qui parle de grâce prévenante et de grâce subséquente. Ce va être l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si la grâce est convenablement divisée en grâce prévenante et en grâce subséquente?

Trois objections veulent prouver que « la grâce n'est pas convenablement divisée en grâce prévenante et en grâce subséquente ». — La première est que « la grâce est un effet de la divine dilection. Or, la dilection divine n'est jamais chose qui suit; elle est toujours prévenante; selon cette parole de la première épître de saint Jean, ch. IV (v. 10) : *Non que ce soit nous-mêmes qui aurons aimé Dieu; mais c'est parce que Lui-même nous a aimés le premier*. Donc il ne faut point dire que la grâce est prévenante et subséquente ». — La seconde objection dit que « la grâce qui rend agréable à Dieu est une dans le même homme; étant donné qu'elle suffit, selon cette parole de la seconde Épître *aux Corinthiens*, ch. XII (v. 9) : *Ma grâce te suffit* [cf. ce que nous avons reproduit, là-dessus, de l'article 5 de la question 27 *De la Vérité*, à propos de l'article précédent]. Or, le même ne peut pas être avant et après. Donc c'est mal à propos que la grâce est divisée en grâce prévenante et en grâce subséquente ». — La troisième objection remarque que « la grâce se connaît par ses effets. Or, il y a une infinité d'effets de la grâce dont l'un précède l'autre. Si donc, d'après cela il fallait diviser la grâce en grâce prévenante et en grâce subséquente, il y aurait des espèces de la grâce à l'infini. D'autre part, il n'est aucune science qui s'occupe de l'infini. Donc c'est mal à propos qu'on divise la grâce en grâce prévenante et subséquente ».

L'argument *sed contra* fait observer que « la grâce provient de la miséricorde de Dieu. Or, nous lisons ces deux choses dans les psaumes : *Sa miséricorde me préviendra* (ps. LVIII, v. 11); et de nouveau : *Sa miséricorde me suivra* (ps. XXII, v. 6). Donc la grâce est bien divisée en grâce prévenante et en grâce subséquente ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous déclare que « la

grâce, de même qu'elle se divise en grâce opérante et en grâce coopérante selon la diversité de ses effets, se divise aussi en grâce prévenante et en grâce subséquente; de quelque manière qu'on entende la grâce », soit au sens de qualité habituelle informant l'âme ou ses puissances, soit au sens de motion divine appliquant à agir les facultés qui sont dans l'homme. — Or, il y a cinq effets de la grâce en nous. Le premier est de guérir l'âme; le second, de faire qu'elle veuille le bien; le troisième, que le bien qu'elle veut soit efficacement réalisé; le quatrième, qu'elle persévère dans le bien; le cinquième, qu'elle parvienne à la gloire. — Il suit de là que la grâce, selon qu'elle cause en nous le premier effet, s'appelle prévenante par rapport au second effet; et selon qu'elle cause en nous le second, on l'appelle subséquente par rapport au premier. Et de même qu'un effet est postérieur par rapport à l'un et antérieur par rapport à l'autre, de même la grâce pourra être dite prévenante et subséquente en raison d'un même effet considéré sous des rapports divers. C'est pour cela que saint Augustin dit, dans son livre *De la nature et de la grâce* (XXXI) : *Elle prévient, pour nous guérir; elle suit, pour que guéris nous progressions; elle prévient, pour nous appeler; elle suit, pour nous glorifier* ».

L'*ad primum* répond que « la dilection de Dieu dit quelque chose d'éternel; et voilà pourquoi elle ne peut jamais être appelée que prévenante. Mais la grâce signifie un effet temporel qui peut précéder une chose et en suivre une autre. Aussi bien pouvons-nous la dire prévenante et subséquente ».

L'*ad secundum* fait observer que « la grâce, du fait qu'elle est prévenante et subséquente, ne se diversifie point dans son essence, mais seulement dans ses effets; ainsi qu'il a été dit de la grâce opérante et de la grâce coopérante (à l'article précédent). Il y a aussi que la grâce subséquente qui regarde la gloire n'est pas autre numériquement que la grâce prévenante par laquelle nous sommes maintenant justifiés »; elles ne diffèrent que comme le plus parfait diffère du moins parfait : tel l'homme et l'enfant, bien que l'individu soit le même. « C'est qu'en effet, de même que la charité de la vie présente n'est point chassée mais perfectionnée dans la patrie; de même, pour la lumière de

la grâce; car ni l'une ni l'autre n'impliquent d'imperfection » intrinsèque qui les rende incompatibles avec l'état de la perfection, comme c'est le cas pour les habitus de foi et d'espérance [cf. q. 67, art. 3-5].

L'*ad tertium* déclare que « si les effets de la grâce peuvent être infinis en nombre, comme sont infinis les actes humains, cependant tous se ramènent à certaines déterminations spécifiques. Et, de plus, tous conviennent en ceci que l'un précède l'autre ». Donc au point de vue de la distinction en effet prévenant et en effet subséquent, il ne saurait y avoir aucune difficulté.

Nous trouvons un excellent résumé de toute la doctrine exposée dans cet article et dans ses réponses, dans une réponse de l'article 5 de la question *De la Vérité*. C'est la réponse *ad sextum*. La voici dans sa lumineuse clarté : « La grâce prévenante et la grâce subséquente se disent en raison de l'ordre des choses qui se trouvent dans l'être qu'affecte la grâce. Il y a d'abord l'information du sujet ou la justification de l'impie, ce qui est une même chose; secondement, l'acte de la volonté; troisièmement, l'acte extérieur; quatrièmement, le progrès spirituel et la persévérance dans le bien; cinquièmement, l'obtention de la récompense. On distinguera donc, en une première manière, la grâce prévenante et la grâce subséquente, selon qu'est appelée grâce prévenante la grâce par laquelle l'impie est justifié, et grâce subséquente, celle par laquelle, justifié, il opère. D'une seconde manière, on appellera grâce prévenante, celle qui fait que quelqu'un veut le bien; et grâce subséquente, celle qui fait qu'il réalise sa volonté droite par l'accomplissement de l'œuvre extérieure. D'une troisième manière, la grâce prévenante comprendra toutes ces choses; et la grâce subséquente, la persévérance en toutes ces choses. D'une quatrième manière, la grâce prévenante se réfère à tout ce qui regarde l'état du mérite; et la grâce subséquente, à la récompense ». Et saint Thomas fait remarquer que « dans les trois premiers modes de distinction, on voit comment la grâce prévenante et la grâce subséquente est la même ou est diverse, d'après ce qui a été dit de la grâce opé-

rante et de la grâce coopérante; car, selon ces trois modes, la grâce prévenante et la grâce subséquente paraissent être la même chose que la grâce opérante et la grâce coopérante. Selon le quatrième mode de distinction, si on prend en lui-même le don gratuit qui s'appelle la grâce, il se trouve que la grâce prévenante et la grâce subséquente sont une même chose. De même, en effet, que la charité de la vie présente ne disparaît point, mais demeure accrue dans la patrie, parce que, dans son concept, elle n'entraîne aucun défaut, pareillement la grâce, qui n'implique aucun défaut dans son concept, accrue devient la gloire; et si l'on parle de diverse perfection de la nature pour l'état de la vie présente et pour celui de la patrie, en raison de la grâce, ce n'est point que la forme qui perfectionne soit diverse, mais parce que la mesure de perfection n'est point la même. Que si l'on prenait la grâce avec toutes les vertus qu'elle informe, dans ce cas la grâce et la gloire ne seraient point une même chose, parce qu'il est des vertus qui ne resteront point dans la patrie, telles que la foi et l'espérance ».

Après nous avoir indiqué les divisions de la grâce qui rend agréable à Dieu, saint Thomas va formuler, en l'une de ces pages qui commandent tant de questions dans la science théologique et scripturaire, les divisions de la grâce gratuitement donnée. C'est l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si la grâce gratuitement donnée est divisée comme il convient par l'apôtre saint Paul?

Le texte de saint Paul nous sera donné dans l'argument *sed contra.* Les objections, qui l'ont déjà sous les yeux, en attaquent diverses parties. — La première commence par rejeter toute possibilité d'énumération au sujet des grâces gratuitement données. Et, en effet, « tout don qui nous est fait gratuitement par Dieu peut être appelé grâce gratuitement donnée. Or, il y a une

infinité de dons qui nous sont accordés gratuitement par Dieu, tant dans les biens de l'âme que dans les biens du corps, et qui cependant ne nous rendent point agréables à Dieu. Donc les grâces gratuitement données ne peuvent point être comprises sous une division déterminée ». — La seconde objection observe que « la grâce gratuitement donnée se distingue de la grâce qui rend agréable à Dieu. Or, la foi appartient à la grâce qui rend agréable à Dieu; car par elle nous sommes justifiés, selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. v (v. 1) : *Justifiés par la foi,* etc. Donc, c'est mal à propos que la foi est mise parmi les grâces gratuitement données; alors surtout qu'on n'y met point les autres vertus, comme l'espérance et la charité ». — La troisième objection dit que « les œuvres de guérison, et le fait de parler diverses langues sont des miracles. De même, l'interprétation des discours fait partie de la sagesse ou de la science; selon cette parole du livre de Daniel, ch. i (v. 17) : *A ces jeunes hommes Dieu donne du savoir et de l'habileté dans toute la littérature et en toute sagesse.* C'est donc mal à propos qu'on divise la grâce des guérisons et les langues contre les miracles; et l'interprétation des discours contre le discours de sagesse et de science ». — La quatrième objection fait remarquer que « si la sagesse et la science sont des dons du Saint-Esprit, l'intelligence, le conseil, la piété, la force et la crainte le sont aussi, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 68, art. 4) Donc il aurait fallu aussi les énumérer parmi les grâces gratuitement données ».

L'argument *sed contra* se contente d'apporter le texte de saint Paul, qui est la raison scripturaire du présent article. « Dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. xii (v. 8 et suiv.), l'Apôtre dit : *A l'un est donné par l'Esprit une parole de sagesse; à l'autre, une parole de science, selon le même Esprit; à un autre, la foi, par le même Esprit; à un autre, le don des guérisons; à un autre, la puissance d'opérer des miracles; à un autre, la prophétie; à un autre, le discernement des esprits; à un autre, la diversité des langues; à un autre, l'interprétation des discours* ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de la doctrine établie dans l'article premier, savoir que « la grâce gratuitement donnée

est destinée à faire qu'un homme coopère aux autres hommes pour les ramener à Dieu. Or, ce n'est point en mouvant le cœur au dedans que l'homme peut faire cela; Dieu seul, en effet, peut agir de la sorte. C'est donc uniquement en enseignant du dehors ou en persuadant. Aussi bien la grâce gratuitement donnée contient sous elle les choses dont l'homme a besoin pour instruire les autres hommes des choses divines qui sont au-dessus de la raison. Et pour cela trois choses sont nécessaires. Premièrement, que l'homme ait reçu la pleine connaissance des choses divines, pour qu'il puisse en instruire les autres. Secondement, qu'il puisse confirmer ou prouver ce qu'il dit; sans quoi, son enseignement ne serait point efficace. Troisièmement, que ce qu'il conçoit, il puisse comme il convient le livrer à ceux qui l'écoutent. — Pour la première de ces conditions, trois choses sont nécessaires, comme on le voit du reste dans l'ordre des maîtres humains. Il faut d'abord que celui qui doit instruire les autres en une science donnée, possède et tienne avec une absolue certitude les principes de cette science. De ce chef, on assigne, ici, *la foi*, qui est la certitude des choses invisibles, supposées comme principes dans la doctrine catholique. En second lieu, il faut que celui qui enseigne possède exactement les principales conclusions de la science qu'il enseigne. Et, de ce chef, nous avons, ici, *la parole de la sagesse,* qui est la connaissance des choses divines. En troisième lieu, il faut aussi qu'il abonde en exemples et qu'il possède la connaissance des effets, par lesquels on doit quelquefois manifester les causes. A ce titre, nous avons *la parole de la science,* qui est la connaissance des choses humaines; car *les mystères de Dieu que nous ne voyons point sont perçus à l'aide des choses qu'Il a faites* (*aux Romains,* ch. I, v. 20). — Quant à la confirmation des choses que l'on dit, « s'il s'agit de ce qui est soumis à la raison, elle se fait par des arguments. Mais pour les choses qui sont révélées par Dieu au-dessus de la raison, cette confirmation se fait par ce qui est le propre de la vertu divine. Et cela, d'une double manière. D'abord, en telle sorte que celui qui enseigne la doctrine sacrée accomplisse, en des œuvres miraculeuses, des choses que Dieu seul peut faire, soit que ces œuvres soient ordonnées à la santé des corps; et, de ce

chef, on a *la grâce des guérisons;* soit qu'elles soient ordonnées simplement à manifester la puissance divine, comme le fait que le soleil s'arrête ou s'obscurcisse; ou que la mer se divise; et, à ce titre, on a *l'accomplissement des prodiges.* D'une autre manière, en telle sorte que celui qui enseigne puisse manifester ce qu'il n'appartient qu'à Dieu de connaître. Tels sont les futurs contingents; et, à ce titre, on a *la prophétie;* ou les secrets des cœurs, et, de ce chef, on a *le discernement des esprits.* — Enfin, pour ce qui est de la facilité dans la manière de s'exprimer, elle peut se considérer soit par rapport à l'idiome avec lequel on doit se faire entendre; et ceci comprend *la diversité des langues;* soit par rapport au sens des choses qui sont dites, et, de ce chef, on a *l'interprétation des discours* ».

L'*ad primum* fait observer, se référant à ce qui a été dit plus haut (art. 1), que « ce ne sont point tous les bienfaits qui nous sont concédés par Dieu qu'on appelle du nom de grâces gratuitement données, mais seulement ceux qui dépassent le pouvoir de la nature, comme qu'un pêcheur abonde en paroles de sagesse ou de science, et autres choses de ce genre. Et ce sont ces choses que nous énumérons ici parmi les grâces gratuitement données ».

L'*ad secundum* dit que « la foi n'est pas énumérée ici parmi les grâces gratuitement données selon qu'elle est une vertu justifiant l'homme en lui-même, mais selon qu'elle implique une certaine certitude suréminente par rapport aux choses de la foi, qui rend un homme apte à instruire les autres de ces choses-là. — Quant à l'espérance et à la charité » dont parlait l'objection, « elles appartiennent à la faculté appétitive, selon que par elle l'homme s'ordonne vers Dieu ».

L'*ad tertium* déclare que « la grâce des guérisons se distingue du pouvoir général de faire des miracles, parce qu'elle a une raison spéciale d'amener à la foi, à laquelle un homme se trouve plus disposé par le bienfait de la santé corporelle qu'il obtient par la vertu de la foi. De même aussi, parler diverses langues et interpréter les discours ont certaines raisons spéciales de mouvoir à la foi; et c'est pour cela qu'on les signale à un titre spécial parmi les grâces gratuitement données ».

L'*ad quartum* répond que « la sagesse et la science ne sont

point comptées parmi les grâces gratuitement données, selon qu'elles sont comprises parmi les dons du Saint-Esprit, c'est-à-dire selon que l'esprit de l'homme est souple à être mû par l'Esprit-Saint aux choses de la sagesse et de la science ; à ce titre, en effet, elles sont comprises parmi les dons du Saint-Esprit. Mais on les compte parmi les grâces gratuitement données, selon quelles impliquent une certaine abondance de science et de sagesse en telle sorte que l'homme puisse non seulement en lui-même avoir des pensées justes sur les choses divines, mais qu'il puisse aussi instruire les autres et réfuter les adversaires » : dans un cas, la sagesse et la science sont ordonnées à la sanctification du sujet ; dans l'autre, à l'illumination des autres hommes par la parole. « Et voilà pourquoi il est dit intentionnellement, pour les grâces gratuitement données, *la parole* de sagesse et *la parole* de science ; car, ainsi que le dit saint Augustin, au livre XIV *De la Trinité* (ch. Ier) : *Autre chose est de savoir seulement ce que l'homme doit croire pour obtenir la vie bienheureuse ; autre chose, de savoir comment cela même est enseigné aux âmes pieuses et défendu contre les impies* ».

Nous trouvons cette même question des grâces gratuitement données exposée par saint Thomas dans une très belle page de la *Somme contre les Gentils*. On nous saura gré de la reproduire ici, après l'article de la *Somme théologique :*

« Parce que » déclare le saint Docteur, au chapitre CLIV du livre troisième, « les choses que l'homme ne voit point par lui-même ne peuvent être connues de lui que s'il les reçoit d'un autre qui les voit : et les choses de la foi sont de celles que nous ne voyons pas, il faut que la connaissance de ce qui touche à la foi dérive de celui qui les voit par lui-même. Or, celui-là est Dieu qui se comprend Lui-même d'une manière parfaite et voit naturellement son essence ; c'est, en effet, sur Dieu que porte notre foi. Il faut donc que les choses que nous tenons par la foi nous viennent de Dieu.

« D'autre part, tout ce que Dieu fait est ordonné. Il suit de là que dans la manifestation des choses de la foi un certain ordre devait être gardé, en ce sens que quelques-uns les recevraient

immédiatement de Dieu, et les autres de ceux-ci, jusqu'à ce qu'enfin elles parviennent aux derniers. Et parce que partout où se trouve un certain ordre, il faut que plus un être est rapproché du principe, plus sa vertu soit grande, nous aurons la même chose dans l'ordre de la manifestation divine. C'est ainsi que les mystères invisibles dont la vision fait les bienheureux et sur lesquels porte la foi, sont révélés d'abord par Dieu aux anges bienheureux qui en ont la claire vision. Puis, grâce à l'intervention du ministère des anges, ils sont manifestés à certains hommes, non plus par mode de claire vision, mais par une certaine certitude qui provient de la révélation divine.

« Cette révélation se fait par une certaine lumière intérieure, d'ordre intelligible, qui élève l'esprit à l'effet de percevoir ce où il ne pourrait pas atteindre par la lumière naturelle de l'intelligence. De même, en effet, que par sa lumière naturelle, l'intelligence est rendue certaine des choses qu'elle connaît par cette lumière, comme pour les premiers principes, de même elle a aussi », grâce à la lumière intérieure surajoutée, qui lui vient de Dieu par le ministère des anges, pour l'homme, « la certitude des choses qu'elle connaît dans cette lumière surnaturelle » ; et bien que cette lumière ne lui donne pas la claire vision de ces choses en elles-mêmes, elle lui en donne la certitude, une certitude qui n'est pas moindre que celle des premiers principes dans l'ordre naturel. « Cette certitude est nécessaire pour qu'ils puissent proposer aux autres les choses qui sont perçues par la révélation divine ; car nous ne proférons point aux autres avec assurance les choses dont nous n'avons pas la certitude ». Nous voyons par là que ceux qui sont ainsi éclairés par Dieu intérieurement, ont la certitude absolue de la vérité des choses qu'ils enseignent, bien qu'ils ne voient pas ces choses-là en elles-mêmes. Ils ont en quelque sorte la conscience immédiate, au moins s'il s'agit des premiers à qui Dieu parle ainsi, comme étaient les prophètes, du fait de la révélation divine. « Du reste, en même temps que cette lumière éclairant l'esprit au dedans, il y a aussi parfois, dans la révélation divine, certains secours de connaissance, extérieurs ou intérieurs, comme une parole entendue extérieurement d'une façon sensible, et formée par la vertu divine, ou perçue intérieu-

rement, sous l'action de Dieu, par l'imagination, soit aussi certaines choses vues d'une façon corporelle au dehors y étant formées par Dieu, ou décrites intérieurement dans l'imagination, d'où l'homme, par la lumière imprimée intérieurement dans son esprit, tire la connaissance des choses divines; par où l'on voit que ces sortes de secours ne suffiraient point, sans la lumière intérieure, pour donner la connaissance des choses divines ; tandis que la lumière intérieure peut suffire sans eux »; et c'est donc dans cette lumière intérieure que nous devons chercher le côté formel de la révélation divine en ceux à qui elle se fait ainsi directement par Dieu, avec le seul ministère des anges. Saint Thomas ajoute que « cette révélation des mystères invisibles de Dieu appartient à la sagesse qui est proprement la connaissance des choses divines. Et voilà pourquoi il est dit que la Sagesse de Dieu *se répand à travers les nations dans les âmes saintes ;* car Dieu n'aime personne, si ce n'est celui qui habite avec la sagesse (*Sag.*, ch. VII, v. 27, 28); et il est dit aussi (*Ecclésiastique*, ch. XV, v. 5) : *Le Seigneur le remplira de l'esprit de sagesse et d'intelligence* ». — On remarquera qu'ici saint Thomas ne distingue point entre le don de sagesse et la grâce gratuitement donnée appelée du même nom. Il appuie sur ce qu'ils ont de commun et qui est la certitude provenant de la lumière intérieure révélant les choses de Dieu. Le beau texte de la *Sagesse* qu'il nous a cité doit être remarqué pour expliquer l'action de Dieu dans les âmes prédestinées, même au milieu des nations païennes, et sans que d'ailleurs, peut-être, ces âmes trouvent autour d'elles aucun secours extérieur pour connaître les mystères de Dieu dans l'ordre surnaturel : la seule lumière intérieure y peut suffire, comme nous l'a dit ici saint Thomas. Et ceci confirme admirablement ce que nous avons déjà plusieurs fois souligné au sujet du premier acte de la raison en tout homme qui s'éveille à la vie morale [cf. q. 89, art. 6; q. 109, art. 6-9].

« Mais, ajoute le saint Docteur, parce que *les mystères invisibles de Dieu sont vus à l'aide de l'intelligence au travers des choses qui ont été faites* (*Romains*, ch. I, v. 20), dans la grâce divine ne sont point seulement révélés aux hommes les mystères de Dieu, mais aussi certaines vérités touchant les choses créées;

ce qui semble se rattacher à la science. Et voilà pourquoi il est dit : *C'est Lui qui m'a donné la véritable science des êtres, pour me faire connaître la structure de l'univers et les propriétés des éléments* (*Sagesse*, ch. VII, v. 17). Et le Seigneur dit à Salomon : *La sagesse et l'intelligence te sont données* (IIe livre des *Paralipomènes*, ch. I, v. 12).

« D'autre part, ce que l'homme connaît, il ne peut convenablement le transmettre aux autres si ce n'est par le discours. Puis donc que ceux qui reçoivent de Dieu la révélation, doivent, selon l'ordre institué par Lui, instruire les autres, il a été nécessaire qu'à ceux-là fût aussi donnée la grâce du discours, selon que le requérait l'utilité de ceux qu'ils devaient instruire. C'est pour cela qu'il est dit : *Le Seigneur m'a donné une langue habile, pour que je sache fortifier par ma parole celui qui est abattu* (Isaïe, ch. L, v. 4) ; et le Seigneur dit aux disciples : *Je vous donnerai une bouche et une sagesse à laquelle tous vos ennemis ne pourront ni répondre ni résister* (Saint Luc, ch. XXI, v. 15). C'est aussi pour cela que lorsqu'il fallut que par un petit nombre d'hommes la vertu de la foi fût prêchée dans les nations diverses, quelques-uns furent instruits par Dieu de manière à parler diverses langues, selon qu'il est dit : *Ils furent tous remplis de l'Esprit-Saint; et ils commencèrent à parler diverses langues selon que l'Esprit-Saint leur donnait de les parler* (*Actes*, ch. II, v. 4).

« Mais, parce que, poursuit toujours saint Thomas, le discours proposé a besoin d'être confirmé pour qu'on le reçoive, à moins qu'il soit manifeste par lui-même, et les choses de la foi ne sont point manifestes à la raison humaine, il a été nécessaire que fussent données certaines choses pour confirmer le discours des prédicateurs de la foi. Il ne pouvait pas être confirmé par des principes de la raison, comme il arrive dans la démonstration, puisque les choses de la foi sont au-dessus de la raison. Il a donc fallu que ce discours des prédicateurs de la foi fût confirmé par certains signes qui montreraient manifestement que ce discours venait de Dieu, alors que ceux qui l'annonçaient feraient des choses, guérissant les infirmes et opérant d'autres prodiges, que nul ne pourrait faire si ce n'est Dieu. Aussi bien, le Seigneur, envoyant ses disciples pour la prédication, leur dit :

Guérissez les infirmes, ressuscitez les morts, purifiez les lépreux, chassez les démons (Saint Mathieu, ch. x, v. 8) ; et il est dit : *Pour eux, étant partis, ils prêchèrent partout, tandis que le Seigneur coopérait et confirmait leurs discours par les signes qui les accompagnaient.* — Il y eut, aussi, cet autre mode de confirmation, consistant en ce que les prédicateurs de la vérité ayant été reconnus avoir dit vrai sur des choses cachées qui pouvaient être manifestées ensuite, seraient crus dire vrai au sujet des choses que les hommes ne peuvent point vérifier. C'est pour cela que fut nécessaire le don de prophétie permettant aux hommes de connaître et de faire connaître aux autres les choses futures et ce qui est ignoré des hommes communément, afin qu'étant reconnus avoir dit vrai là-dessus, on les crut dans les choses de la foi. Aussi bien l'Apôtre dit : *Si tous prophétisent et qu'il survienne un infidèle ou un homme initié, il est convaincu par tous, il est jugé par tous, les secrets de son cœur sont dévoilés, de telle sorte que tombant sur sa face il adorera Dieu et publiera que Dieu est vraiment au milieu de vous* (première épître *aux Corinthiens*, ch. xiv, v. 24 et 25). — La prophétie sert encore de preuve à la prédication de la foi d'une autre manière, selon que certaines choses sont prêchées et doivent être tenues par la foi, qui se sont passées dans le temps, comme la naissance du Christ, la passion, la résurrection et autres choses de ce genre. Or, pour que ces choses ne soient point considérées comme des inventions de ceux qui les prêchent ou comme des choses arrivées fortuitement, on les montre annoncées longtemps à l'avance par les prophètes. C'est pour cela que l'Apôtre dit : *Paul, serviteur de Jésus-Christ, appelé Apôtre, mis à part pour l'Évangile de Dieu, que Dieu avait promis auparavant par ses prophètes dans les Saintes Écritures, au sujet de son Fils, de la postérité de David selon la chair (aux Romains,* ch. i, v. 1-3).

« Après le degré de ceux qui reçoivent immédiatement de Dieu la révélation, un autre degré de grâce était nécessaire. C'est qu'en effet les hommes reçoivent de Dieu la révélation non point seulement pour le temps présent, mais aussi pour l'instruction de tous les temps à venir. Il était donc nécessaire que non seulement les choses qui leur étaient révélées fussent proposées par

la parole aux hommes de leur temps, mais qu'elles fussent aussi écrites pour l'instruction des hommes à venir. Et voilà pourquoi il a fallu qu'il y eût des hommes qui interprètent ces écrits; chose qui doit être une grâce de Dieu, comme la révélation elle-même a été faite par la grâce de Dieu. Aussi bien il est dit : *N'est-ce pas à Dieu qu'appartiennent les interprétations* (*Genèse*, ch. XL, v. 8). — Enfin suit le dernier degré; et c'est celui de ceux qui croient fidèlement ce qui a été révélé aux autres et qui est par d'autres interprété. Cette foi est aussi un don de Dieu. Mais parce que les esprits malins font certaines choses qui ressemblent à celles qui confirment la foi, soit dans l'accomplissement des prodiges, soit dans la révélation des choses futures, afin que les hommes déçus par ces actes de faux miracles ne croient pas au mensonge, il est nécessaire que par l'aide de la grâce divine ils soient instruits dans le discernement de ces sortes d'esprits, selon qu'il est dit : *Ne croyez pas à tout esprit, mais éprouvez-les et voyez s'ils sont de Dieu* » (première épître de S. Jean, ch. IV, v. I).

Et saint Thomas ajoute en finissant : « Ces effets de la grâce ordonnés à l'instruction et à la confirmation de la foi, l'Apôtre les énumère quand il dit : *A l'un est donné par l'Esprit une parole de sagesse; à l'autre, une parole de science selon le même Esprit; à un autre, la foi, dans le même Esprit; à un autre, la grâce des guérisons, dans le même Esprit; à un autre, l'accomplissement des prodiges; à un autre, la prophétie; à un autre, le discernement des esprits; à un autre, la diversité des langues; à un autre, l'interprétation des discours* ».

C'est donc, nous le voyons, le même texte de saint Paul que saint Thomas explique dans la *Somme contre les Gentils* et dans la *Somme théologique*. Son explication, de part et d'autre, est substantiellement la même. S'il est quelque différence, elle tient surtout à la diversité du but poursuivi par saint Thomas dans l'une et l'autre *Somme*. Dans la *Somme contre les Gentils* son but est plutôt apologétique et il considère les grâces gratuitement données en fonction de la communication de la foi au genre humain en tant que tel, dans son ensemble. La *Somme théologique*, au contraire, considère ces grâces en elles-mêmes

et selon qu'elles peuvent se renouveler, à des degrés divers, continuellement, à travers les âges.

Nous avons vu comment se divisait la grâce qui rend agréable à Dieu et la grâce gratuitement donnée. Il ne nous reste plus, pour terminer cette question de la division de la grâce, qu'à comparer entre elles la grâce gratuitement donnée et la grâce qui rend agréable à Dieu. Ce va être l'objet de l'article qui suit.

Article V.

Si la grâce gratuitement donnée l'emporte en dignité sur la grâce qui rend agréable à Dieu?

Trois objections veulent prouver que « la grâce gratuitement donnée l'emporte en dignité sur la grâce qui rend agréable à Dieu ». — La première est que « *le bien de la nation l'emporte sur le bien d'un individu,* ainsi qu'Aristote le dit au premier livre de l'*Éthique* (ch. II, n. 8; de S. Th., leç. 2). Or, la grâce qui rend agréable à Dieu est ordonnée seulement au bien d'un seul homme; tandis que la grâce gratuitement donnée est pour le bien commun de toute l'Église, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 1, 4). Donc la grâce gratuitement donnée l'emporte en dignité sur la grâce qui rend agréable à Dieu ». — La seconde objection remarque qu'« il y a une plus grande vertu à pouvoir agir sur un autre qu'à être seulement perfectionné en soi-même; comme il y a plus de clarté dans le corps qui peut en éclairer d'autres qu'en celui qui brille en lui-même sans pouvoir éclairer autour de lui. Aussi bien est-ce pour cela qu'Aristote dit que *la justice est la plus excellente de toutes les vertus,* au cinquième livre de l'*Éthique* (ch. 1, n. 15; de S. Th., leç. 2), parce que l'homme par cette vertu se trouve bien disposé même à l'égard des autres. Or, par la grâce qui rend agréable à Dieu, l'homme est perfectionné en lui-même, tandis que par la grâce gratuitement donnée, il travaille à perfectionner les autres. Donc la grâce gratuitement donnée l'emporte en perfection sur la grâce

qui rend agréable à Dieu ». — La troisième objection fait observer que « ce qui est le propre des meilleurs l'emporte en dignité sur ce qui est commun à tous; c'est ainsi que le fait de raisonner, qui est le propre des hommes, est chose plus digne que le fait de sentir, commun à tous les animaux. Or, la grâce qui rend agréable à Dieu est commune à tous les membres de l'Église; et la grâce gratuitement donnée est le propre des membres qui sont les plus dignes dans l'Église. Donc la grâce gratuitement donnée l'emporte en dignité sur la grâce qui rend agréable à Dieu ».

L'argument *sed contra* en appelle à « l'Apôtre », qui, « dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. XII (v. 31), après avoir énuméré les grâces gratuitement données, ajoute : *J'ai à vous montrer une voie encore plus excellente;* et, comme on le voit par ce qui suit, il parle de la charité qui appartient à la grâce qui rend agréable à Dieu. Donc la grâce qui rend agréable à Dieu est plus excellente que la grâce gratuitement donnée ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu'« une vertu est d'autant plus excellente qu'elle est ordonnée à un bien plus haut. Or, toujours, la fin est avant les choses qui lui sont ordonnées. Et précisément, la grâce qui rend agréable à Dieu ordonne l'homme immédiatement à l'union de ce qui est la fin dernière. Les grâces gratuitement données, au contraire, ordonnent l'homme à certaines choses qui sont des préparations à la fin dernière; comme par la prophétie et les miracles et autres choses de cette nature les hommes sont amenés à s'unir à la fin dernière. Il suit de là que la grâce qui rend agréable à Dieu est bien plus excellente que la grâce gratuitement donnée ».

L'*ad primum* fait observer qu'« au témoignage d'Aristote, dans le douzième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 12; *Did.*, liv. XI, ch. x, n. 1), le bien de la multitude, comme par exemple le bien de l'armée, est de deux sortes : l'un, qui se trouve dans la multitude elle-même, comme par exemple le bon ordre de l'armée; l'autre, qui est distinct de la multitude, comme par exemple le bien du chef : et celui-ci l'emporte sur l'autre; car aussi bien l'autre lui est ordonné » : c'est, en effet, pour obtenir la victoire, bien que poursuit le chef de l'armée, que l'ar-

mée elle-même est constituée en bon ordre. « Or, la grâce gratuitement donnée tend au bien commun de l'Église qui est l'ordre même régnant en elle; tandis que la grâce qui rend agréable à Dieu est ordonnée au bien commun distinct de l'Église, qui est Dieu Lui-même. Il s'ensuit que la grâce qui rend agréable à Dieu est plus noble que l'autre ».

L'*ad secundum* accorde que « si la grâce gratuitement donnée pouvait faire dans les autres ce que fait dans l'homme » qui la reçoit « la grâce qui rend agréable à Dieu, il s'ensuivrait que la grâce gratuitement donnée est la plus noble; comme est plus excellente la clarté du soleil qui éclaire, que celle d'un corps seulement éclairé. Mais par la grâce gratuitement donnée l'homme ne peut point causer en un autre l'union avec Dieu qu'il a lui-même par la grâce sanctifiante; il cause seulement des dispositions à cet effet. Aussi bien n'est-il point nécessaire que la grâce gratuitement donnée soit plus excellente; comme dans le feu la chaleur qui manifeste son espèce et par laquelle il agit à l'effet de causer la chaleur au dehors n'est point plus noble que sa propre forme substantielle ».

L'*ad tertium* dit que « le fait de sentir est ordonné au fait de raisonner comme à sa fin. Et voilà pourquoi le fait de raisonner est chose plus noble. Mais, dans le cas qui nous occupe c'est l'inverse; là, en effet, ce qui est propre est ordonné à ce qui est commun comme à sa fin. Aussi bien n'y a-t-il point parité ».

Nous avons vu comment nous devions entendre, à la suite de saint Thomas, les diverses acceptions de la grâce, ramenées à ces deux grands genres : la grâce sanctifiante ou qui rend agréable à Dieu; et la grâce gratuitement donnée. La première elle-même se subdivise en grâce qui opère et grâce qui coopère, en grâce qui précède et grâce qui suit. L'autre comprend tous les dons spécialement accordés par Dieu à certains hommes en vue de la sanctification des autres hommes par le moyen de la prédication. De ces deux genres de grâces, celui qui l'emporte en excellence est la grâce sanctifiante, à laquelle tout le reste est ordonné comme à sa fin. — Nous pourrions rappeler ici la grande division de la grâce en grâce suffisante et en grâce efficace, dont nous

avons déjà parlé à propos de la question 109. Mais il n'y a pas à le faire; car cette division n'entre point dans le cadre des divisions dont nous a parlé saint Thomas dans la question que nous venons de lire.

Venons donc tout de suite à la question de la cause de la grâce, où, du reste, nous retrouverons, comme dans tout le traité de la grâce, ce qui a trait à *la motion divine* dans ses rapports avec le libre arbitre.

QUESTION CXII

DE LA CAUSE DE LA GRACE

Cette question comprend cinq articles :

1° Si Dieu seul est la cause efficiente de la grâce ?
2° S'il est requis quelque disposition pour la grâce, du côté de celui qui la reçoit, par l'acte du libre arbitre ?
3° Si une telle disposition peut être nécessitante pour la grâce ?
4° Si la grâce est égale en tous ?
5° Si quelqu'un peut savoir qu'il a la grâce ?

Il s'agit, par-dessus tout, dans cette question, de la grâce, au sens de grâce habituelle et sanctifiante. Saint Thomas s'enquiert, d'abord, de la production de cette grâce, dans les trois premiers articles ; puis, du terme de cette production, ou de la grâce selon qu'elle existe produite dans l'âme : c'est l'objet des deux derniers articles. — D'abord, de la production même de la grâce. Et, à ce sujet, saint Thomas examine : premièrement, la cause efficiente de cette production ; secondement, sa cause dispositive ou quasi matérielle.

L'étude de la cause efficiente va faire l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si Dieu seul est cause de la grâce ?

Trois objections veulent prouver que « ce n'est point Dieu seul qui est cause de la grâce ». — La première rappelle qu' « il est dit, en saint Jean, ch. 1 (v. 17) : *La grâce et la vérité a été faite par Jésus-Christ*. Or, dans le nom de Jésus-Christ on entend non pas seulement la nature divine qui s'est unie la nature

humaine, mais encore cette nature humaine qui a été unie à la nature divine. Donc il est une créature qui peut être cause de la grâce » ; car la nature humaine du Christ appartient à l'ordre de la créature. — La seconde objection dit qu' « on assigne cette différence, entre les sacrements de la loi nouvelle et ceux de l'ancienne loi, que les sacrements de la loi nouvelle causent la grâce, signifiée seulement par ceux de la loi ancienne. Or, les sacrements de la loi nouvelle sont de certains éléments visibles. Donc il n'y a pas que Dieu seul qui soit cause de la grâce ». — La troisième objection cite « saint Denys », qui « dit, au livre de *La Hiérarchie céleste* (ch. III-VIII), que les anges purifient, illuminent et perfectionnent soit les anges inférieurs soit même les hommes. Or, la créature raisonnable n'est purifiée, illuminée, et perfectionnée que par la grâce. Donc il n'y a pas que Dieu seul qui soit la cause de la grâce ».

L'argument *sed contra* est simplement le mot du psaume LXXXIII (v. 12) : *La grâce et la gloire sont données par le Seigneur.*

Au corps de l'article, saint Thomas en appelle à ce principe, que « nulle chose ne peut agir au delà de son espèce ; parce qu'il faut que toujours la cause soit supérieure à l'effet. Or, le don de la grâce dépasse toute faculté de la nature créée, n'étant rien autre chose qu'une participation de la nature divine qui est au-dessus de toute autre nature. Il s'ensuit qu'il est impossible qu'une créature cause la grâce. Il est aussi nécessaire, en effet, que Dieu seul *déifie*, communiquant l'admission à la divine nature par une certaine ressemblance participée, qu'il faut que rien ne puisse embraser si ce n'est le seul foyer de chaleur qu'est le feu ». — Cette raison que saint Thomas a choisie entre toutes celles qui pouvaient être données, est, en effet, la raison la plus profonde et constitue une démonstration formelle de la vérité qu'il fallait établir. La grâce étant ce qu'elle est, c'est-à-dire une participation véritable en nous de la seule nature divine selon qu'elle est en elle-même, il s'ensuit de toute nécessité que cette participation ne peut être causée en nous que par la seule vertu propre de la nature divine.

L'*ad primum* fait observer que « l'humanité du Christ est *une sorte d'instrument ou d'organe dont se sert la divinité*, ainsi

que le dit saint Jean Damascène, au troisième livre (*De la Foi orthodoxe*, ch. XIX). Or, l'instrument ne produit point l'action de l'agent principal par sa propre vertu, mais par la vertu de l'agent principal. Il suit de là que l'humanité du Christ ne cause point la grâce par sa propre vertu », et comme si elle était son effet propre, « mais par la vertu de la divinité qui lui est jointe et de laquelle les actions de l'humanité du Christ tirent leur vertu d'actions salutaires ».

L'*ad secundum* fait une réponse analogue pour les sacrements. « De même », en effet, « que, dans la personne du Christ, l'humanité cause notre salut par la grâce en raison de la vertu divine qui agit comme cause principale; de même, dans les sacrements de la loi nouvelle, qui dérivent du Christ, la grâce est causée, d'une façon instrumentale, par les sacrements eux-mêmes, mais en raison de l'action principale de la vertu du Saint-Esprit qui agit dans les sacrements; selon cette parole du Christ en saint Jean, ch. III (v. 5) : *Si quelqu'un ne naît point de nouveau de l'eau et de l'Esprit-Saint*, etc. ». — Nous n'avons point à nous étendre ici sur cette vertu instrumentale des sacrements de la loi nouvelle ou même de l'humanité du Christ à l'endroit de la production de la grâce. Elle fera l'objet d'études très spéciales, quand nous traiterons de l'Incarnation et des sacrements, dans la Troisième Partie de la *Somme*.

L'*ad tertium* répond que « l'ange purifie, illumine et perfectionne l'ange ou l'homme par mode d'une certaine instruction, non en justifiant par la grâce. Aussi bien saint Denys, au septième chapitre des *Noms Divins* (ou plutôt de *La Hiérarchie céleste*), dit que *cette purification, cette illumination, et ce perfectionnement ne sont pas autre chose, qu'une réception de la science divine* ». Il n'y a donc pas à confondre cette action des anges avec l'action productrice de la grâce dont nous parlons maintenant.

La production de cette réalité qu'est la grâce dans l'âme raisonnable ne peut absolument s'expliquer que par l'action directe de Dieu, auteur de l'ordre surnaturel. Rien dans la nature créée, ni du côté de l'âme elle-même où cette grâce est causée, ni du côté

des agents naturels, quels qu'ils soient, ne peut expliquer l'existence de la grâce dans l'âme. La raison en est donnée, lumineuse, par saint Thomas, dans le commentaire sur les *Sentences*, liv. I, dist. 17, q. 2, art. 2 : « Les qualités naturelles, dit-il, sont tirées de la puissance de la matière », par l'action des agents naturels, « parce que Dieu, au début, dans l'œuvre de la création, en a mis dans la matière *certains commencements*, *inchoationes quasdam materiæ Deus in opere creationis indidit*. Mais les dons gratuits ne sont point ainsi tirés de la puissance de la nature, parce qu'il n'est rien dans la puissance naturelle qui ne puisse être amené à l'acte par l'action d'un agent naturel. Aussi bien l'origine de la grâce est par une nouvelle infusion : *origo gratiæ est per novam infusionem* ». L'action de Dieu apporte ici quelque chose qui n'était en rien dans la puissance positive de la créature. Ce n'y était qu'à titre de *possibilité de réception*. Et c'est en ce sens que nous parlerons ici de puissance obédientielle. La seule cause efficiente et qui par son action porte tout ce qu'il y a de réalité reçue dans le sujet n'est ici et ne peut être absolument que Dieu, comme cause principale et agissant par sa vertu propre. — Mais lorsque cette cause doit produire par son action la grâce dans l'âme, est-il requis, du côté de l'âme, quelque préparation ou disposition. C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

S'il est requis quelque préparation ou disposition à la grâce du côté de l'homme?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'est point requis de préparation ou de disposition à la grâce du côté de l'homme ». — La première est que « l'Apôtre dit, *aux Romains*, ch. IV (v. 4) : *A celui qui opère, la récompense est attribuée, non comme une grâce, mais comme une dette*. Or, la préparation de l'homme, par le libre arbitre, n'est que par quelque opération. Donc la raison de la grâce serait enlevée ». — La seconde objection remarque

que « celui qui s'enfonce dans son péché ne se prépare point à recevoir la grâce. Or, il en est à qui la grâce a été donnée tandis qu'ils s'enfonçaient dans leur péché; comme on le voit par saint Paul qui reçut la grâce, tandis qu'*il ne respirait que menaces et meurtres à l'endroit des disciples du Seigneur*, ainsi qu'il est marqué au livre des *Actes*, ch. IX (v. 1). Donc il n'est requis aucune préparation à la grâce du côté de l'homme ». — La troisième objection dit que « l'agent dont la vertu est infinie ne requiert point de disposition dans la matière, puisqu'aussi bien il n'a même pas besoin de matière, comme on le voit dans la création, à laquelle est comparée la collation de la grâce, qui est appelée *une nouvelle créature*, dans l'Épître *aux Galates*, chapitre dernier (v. 15). Or, il n'y a que Dieu, dont la vertu est infinie, qui cause la grâce, ainsi qu'il a été dit (art. préc.). Donc aucune préparation n'est requise, du côté de l'homme, pour la réception de la grâce ».

L'argument *sed contra* est qu' « il est dit, dans Amos, ch. IV (v. 12) : *Prépare-toi à la rencontre de ton Dieu, Israël!* Et dans le premier livre des Rois, ch. VII (v. 3), il est dit : *Préparez vos cœurs pour le Seigneur* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler que « la grâce, comme il a été marqué plus haut (q. 109, 110, 111), se dit d'une double manière : quelquefois elle signifie le don lui-même habituel que Dieu fait à l'âme; d'autres fois le secours lui-même de Dieu qui meut l'âme au bien. Si donc nous prenons la grâce au premier sens, il sera requis au préalable, pour la réception de la grâce, une préparation à la grâce; parce qu'aucune forme ne peut exister si ce n'est dans une matière disposée. Mais si nous parlons de la grâce selon qu'elle signifie le secours de Dieu qui meut au bien, dans ce cas, aucune préparation n'est requise du côté de l'homme, comme prévenant le secours divin; mais plutôt quelque préparation qui puisse être dans l'homme vient du secours de Dieu qui meut l'âme au bien. Et, en ce sens, même le bon mouvement du libre arbitre, par lequel un sujet se prépare à recevoir le don de la grâce, est un acte du libre arbitre mû par Dieu. A cause de cela », et parce que c'est un acte de l'homme lui-même, « l'homme est dit se

préparer, selon cette parole des *Proverbes*, ch. XVI (v. 1) : *C'est à l'homme de préparer son âme*. Mais parce que cet acte » de l'homme qui se prépare, par le mouvement bon de son libre arbitre, « est principalement de Dieu qui meut le libre arbitre, à cause de cela, il est dit que *c'est Dieu qui prépare la volonté de l'homme* (*Proverbes*, ch. VIII, v. 35, selon la version des Septante) et que *les pas de l'homme sont dirigés par le Seigneur* » (ps. XXXVI, v. 23).

On aura remarqué la fin de ce corps d'article. Il serait difficile de trouver, dans les écrits d'aucun disciple de saint Thomas, des mots plus expressifs pour traduire la grande doctrine thomiste, que tout, dans l'acte bon du libre arbitre de l'homme, est de Dieu, sans pourtant cesser d'être de l'homme; et même que tout y est de Dieu *principalement*, c'est-à-dire premièrement, d'une priorité de nature et d'efficace, puisque le mouvement lui-même du libre arbitre n'est l'acte du libre arbitre qu'en tant que le libre arbitre est mû par Dieu : *ipse bonus motus liberi arbitrii est actus liberi arbitrii moti a Deo*. Cette doctrine n'est point nouvelle pour nous. C'est à chaque instant que nous l'avons rencontrée dans l'œuvre de saint Thomas. Cf. plus spécialement, dans la Première Partie, la question 22, art. 2, *ad 4um*: q. 105, art. 5; et, ici même, dans la *Prima-Secundae*, q. 9, art. 6. Nous l'avons, du reste, soulignée aussi à la fin de la question 109. Elle se retrouve toujours la même sous la plume du saint Docteur. Il n'en est point qui soit plus indissolublement liée à tout son enseignement.

L'*ad primum* formule une distinction qui nous permet de marquer la différence du point qui nous occupe selon qu'il appartient à la question présente et selon que nous le retrouverons à l'article 3 de la question suivante. Ici, il précède l'infusion de la grâce; là-bas, il la suivra. — C'est qu'en effet « il est une préparation de l'homme à l'endroit de la grâce reçue par lui, qui est simultanément avec l'infusion même de la grâce. L'opération » du libre arbitre qui constitue cette préparation « est méritoire », étant faite en vertu de la grâce habituelle déjà présente, comme nous l'expliquerons à la question suivante; elle est méritoire « non de la grâce, qui est déjà reçue, mais de la

gloire qu'on n'a pas encore. — Il est aussi une autre préparation à la grâce, imparfaite celle-là, qui parfois précède le don de la grâce habituelle qui rend agréable à Dieu », existant dans l'âme sans que la grâce y existe encore; « et qui cependant vient de Dieu mouvant » l'âme ou plutôt le libre arbitre dans le sens de la grâce. C'est de cette préparation que nous nous occupons ici. « Une telle préparation », c'est-à-dire l'opération bonne du libre arbitre qui la constitue « ne suffit point au mérite, l'homme n'étant pas encore justifié par la grâce; car il ne peut être aucun mérite, si ce n'est en vertu de la grâce » existant dans l'homme et rendant son œuvre agréable à Dieu, « comme il sera dit plus loin » (q. 114, art. 2).

L'*ad secundum* déclare que « l'homme ne pouvant se préparer à la grâce, si ce n'est parce que Dieu le prévient et le meut au bien — *nisi Deo eum praeveniente et movente ad bonum* — il n'importe que ce soit tout d'un coup ou peu à peu que quelqu'un atteigne la préparation parfaite. Il est dit, en effet, dans l'*Ecclésiastique*, ch. XI (v. 23), qu'*il est facile aux yeux du Seigneur d'honorer subitement le pauvre*. Il est vrai qu'il arrive parfois que Dieu meut l'homme à un certain bien, qui n'est cependant pas un bien parfait; et une telle préparation précède la grâce. Mais d'autres fois aussi Il le meut au bien d'une manière parfaite; et l'homme reçoit subitement la grâce; selon cette parole que nous lisons dans saint Jean, ch. VI (v. 45) : *Quiconque entend du Père et écoute vient à moi*. Il en fut ainsi pour saint Paul. Tout d'un coup, en effet, alors qu'il continuait dans son péché, son cœur fut mû par Dieu d'une manière parfaite, entendant, écoutant et venant; et voilà pourquoi il reçut la grâce tout d'un coup ». — On remarquera, dans cette réponse, l'absolue souveraineté de la motion divine. Elle meut le cœur de l'homme comme il lui plaît. Si parfois elle ne l'amène que lentement à la conversion, ce n'est point qu'elle ait à subir les conditions de volonté qui sont dans l'homme; c'est uniquement qu'il lui plaît d'en agir ainsi et de faire éclater de la sorte sa divine sagesse. Mais quand elle le veut, elle renverse soudain tous les obstacles et produit instantanément dans le cœur de l'homme toutes les dispositions qu'il lui plaît d'y vouloir. Et l'on remar-

quera aussi que c'est elle qui fait tout dans le cœur de l'homme, même ce qui semblerait le plus réservé à l'homme; c'est elle qui le fait entendre, écouter et venir, comme nous l'a dit expressément saint Thomas au sujet de saint Paul.

L'*ad tertium* fait observer que « l'agent dont la vertu est infinie n'exige point une matière ou une disposition de matière qui soit présupposée à son action et due à l'action d'une autre cause. Mais il faut cependant que suivant la condition de la chose qui doit être produite il cause dans la chose elle-même et la matière et la disposition requise pour la réception de la forme. Et de même à l'effet que Dieu répande la grâce dans l'âme, aucune préparation n'est requise qu'Il ne fasse Lui-même ».

Dans cet article, nous avons trouvé deux fois le mot *prévenant*, rapproché du secours de Dieu au sens de motion. Une fois, au corps de l'article, saint Thomas nous a dit qu'il n'est rien dans l'homme qui prévienne ce secours de Dieu; et, à l'*ad secundum*, il nous a déclaré que l'homme ne fait rien dans l'ordre du bien que Dieu ne le prévienne, le mouvant vers ce bien. Cette dernière expression ne saurait trop être soulignée. On y voit que pour saint Thomas la *motion* de Dieu est toujours *prévenante*. De là à la *prémotion*, il n'est sans doute pas bien loin. Cette motion prévenante est même dans un sens déterminé, puisqu'il s'agit d'un bien que l'on choisit de préférence au non bien ou au mal contraire. Et donc elle ressemble fort à la prédétermination dont parlent les thomistes. Elle lui ressemble si fort qu'elle est de tout point une même chose avec elle. Et ici encore nous n'en serons pas nous-mêmes surpris; puisqu'aussi bien tant de fois déjà nous avons trouvé la même doctrine enseignée par notre saint Docteur. — Ce mot *prévenant*, tel que l'a employé ici saint Thomas, n'a pas tout à fait le même sens qu'il avait dans la question précédente, quand nous parlions de grâce prévenante et subséquente. Dans la question précédente, nous comparions entre eux divers effets de la grâce elle-même, selon qu'ils se suivaient dans un certain ordre. Ici, nous avons comparé l'action de la grâce à l'action du libre arbitre. C'est par rapport à l'action du libre arbitre que la grâce de Dieu, au sens

de motion au bien, était déclarée prévenante. Et cela voulait dire que jamais le mouvement ou l'acte du libre arbitre, quand il s'agit du bien, ne prévient la grâce ou la motion de Dieu ; mais qu'au contraire *il est toujours prévenu* par elle. A cette grâce prévenante se rattache directement la grâce *excitante* dont parle le Concile de Trente, session VIe, chap. v.

Il est donc une préparation à la grâce, toujours requise pour la réception de la grâce, quand il s'agit d'un adulte qui doit recevoir cette grâce. Et cette préparation consiste dans un acte du libre arbitre se dirigeant vers Dieu, ou se mettant à même de recevoir son action. Il est vrai que cette préparation ou cet acte de libre arbitre est dû lui-même à l'action de Dieu. Mais l'action de Dieu mouvant ainsi le libre arbitre de l'homme et le mettant à même de recevoir l'action qui cause la grâce sanctifiante, peut n'être point la même que l'action qui cause la grâce. Quelquefois, elle ne fera pour ainsi dire qu'une chose avec cette action. Mais d'autres fois, elle s'en distinguera totalement et pourra la précéder dans l'ordre de la durée. Il se pourra même que l'action de Dieu préparant ainsi un sujet à la réception de la grâce, comprenne une variété quasi infinie de mouvements de la grâce, et s'échelonne sur un laps de temps qui peut durer toute une vie. Il est, en effet, des âmes que Dieu poursuit de sa grâce toute leur vie et qu'Il n'amène à y répondre, de façon à recevoir la grâce sanctifiante, qu'au moment de leur mort. Il en est d'autres dont Il triomphe dès le premier contact de son action sur elles et qu'Il amène d'un seul coup au plus haut degré de perfection, dans la correspondance de leur libre arbitre, pour être à même de recevoir excellemment la grâce sanctifiante. Rien n'est plus varié ni plus mystérieux que cette action de Dieu sur les âmes. Mais sous quelque forme et à quelque degré qu'elle se produise, cette action de Dieu est toujours souveraine maîtresse, à l'endroit du libre arbitre de l'homme. C'est elle qui précède et lui ne fait que suivre. Il ne suit même que selon que cette grâce de Dieu l'a déterminé. Quand il suit, tout le mérite de son acte est dû premièrement à l'action de Dieu. Si, au contraire, il ne suit pas, mais résiste, il ne résiste que parce que l'action de Dieu a résolu

de le permettre, mais tout ce qu'il y a de mal dans cette résistance lui est imputable à lui seul. [Cf. ce que nous avons déjà dit là-dessus, à la fin de la question 109, à propos de la grâce efficace et de la grâce suffisante]. — Nous devons maintenant nous poser une autre question au sujet de cette préparation à la grâce, selon qu'elle existe dans le libre arbitre de l'homme. Faut-il la concevoir comme une préparation qui nécessite l'infusion de la grâce; ou devons-nous dire au contraire que jamais, quelque préparation qui puisse être du côté de l'homme, Dieu n'est tenu de causer en lui la grâce sanctifiante.

C'est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si la grâce est donnée nécessairement à celui qui s'y prépare ou qui fait ce qui est en lui?

Nous retrouvons ici la célèbre formule dont nous avions déjà dit un mot à propos de la question 109, article 6 : *Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam : A celui qui fait ce qui est en lui Dieu ne refuse point sa grâce.* — Outre la précision déjà donnée dans l'article que nous venons de rappeler, le présent article nous montrera encore le véritable sens qu'il faut donner à cette formule.

Trois objections veulent prouver que « la grâce est donnée nécessairement à celui qui s'y prépare ou qui fait ce qui est en lui ». — La première arguë de ce que « sur le texte de l'Épître *aux Romains*, ch. v (v. 1) : *Justifiés par la foi, nous avons la paix*, etc., la glose dit : *Dieu reçoit celui qui se réfugie près de Lui; sans quoi il y aurait en Lui l'iniquité.* Or, il est impossible que l'iniquité soit en Dieu. Donc il est impossible que Dieu ne reçoive pas celui qui recourt à Lui. Et par suite quiconque recourt à Lui doit nécessairement recevoir la grâce ». — La seconde objection en appelle à « saint Anselme », qui « dit que la cause pour laquelle Dieu ne fit point grâce au démon, c'est que lui-même ne voulut point la recevoir et n'y fut point préparé. Or,

quand on enlève la cause il est nécessaire que l'effet soit enlevé. Donc si quelqu'un veut recevoir la grâce, il est nécessaire qu'elle lui soit donnée ». — La troisième objection est que « le bien de soi se communique, comme on le voit par saint Denys au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 3). Or, le bien de la grâce est meilleur que le bien de la nature. Puis donc que la forme naturelle vient nécessairement dans la matière qui est disposée, il semble qu'à bien plus forte raison la grâce sera donnée nécessairement à celui qui s'y prépare ».

L'argument *sed contra* est que « l'homme se compare à Dieu, comme le limon au potier; selon cette parole que nous lisons dans Jérémie, ch. XVIII (v. 6) : *Comme l'argile est dans la main du potier, ainsi vous êtes sous ma main.* Or, l'argile ne reçoit point nécessairement du potier une forme, quelle que soit d'ailleurs la préparation qu'elle peut avoir. Donc l'homme ne reçoit point nécessairement de Dieu la grâce, quelque préparation que puisse être la sienne ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle la doctrine de l'article précédent, où « il a été dit que la préparation de l'homme à la grâce est de Dieu comme de celui qui meut et de l'homme comme de celui qui est mû. Cette préparation peut donc être considérée d'une double manière. D'abord, selon qu'elle est du libre arbitre. Et, considérée de la sorte, elle n'a aucune nécessité à l'endroit de la réception de la grâce; parce que le don de la grâce dépasse toute préparation de la vertu humaine ». Donc, à ce titre, quoi que fasse l'homme par les seules forces de son libre arbitre, aidé d'ailleurs de la motion de Dieu dans l'ordre naturel, sans laquelle l'homme ne peut absolument rien faire, son action demeure absolument improportionnée à la réception de la grâce. Entre cette cause et cet effet, il n'y aucun lien, aucun rapport de nécessité ou de proportion. — Mais « la préparation à la grâce » ou l'action du libre arbitre « peut se considérer selon qu'elle vient de Dieu qui meut » le libre arbitre et le fait agir, non plus seulement dans l'ordre naturel mais en vue de ce terme d'ordre surnaturel qui est l'acquisition de la grâce. « Et, dans ce cas, elle dit nécessité à ce à quoi elle est ordonnée par Dieu, non pas une nécessité de coaction » ou de violence, « mais une nécessité d'in-

faillibilité » ou de connexion indissoluble : « parce que l'intention de Dieu ne saurait manquer; selon que même saint Augustin le dit, dans son livre de *La Prédestination des Saints*, ch. XIV, que *par les bienfaits de Dieu sont libérés très certainement tous ceux qui sont libérés* »; et cela veut dire que quiconque reçoit une grâce de Dieu destinée à le libérer, celui-là très certainement sera libéré par l'action de cette grâce. « D'où il suit que si l'intention de Dieu qui meut » le libre arbitre de l'homme « est que l'homme dont Il meut le cœur, reçoive la grâce, cet homme la recevra infailliblement; selon cette parole que nous lisons en saint Jean, ch. VI (v. 45) : *Quiconque entend de mon Père et écoute vient à moi* ». — Ici encore, les termes de saint Thomas sont tellement expressifs qu'ils ne laissent place à aucun doute et n'ont besoin d'aucun commentaire. A remarquer seulement combien cette doctrine confirme tout ce que nous avons dit plus haut sur la vraie nature de la grâce efficace, rattachée *aux décrets mêmes de la Prédestination en Dieu* [cf. q. 109, art. 10]. Nous venons d'entendre saint Thomas en appeler uniquement à *l'intentention de Dieu qui meut : ex intentione Dei moventis cor*: Rien de plus formel que la pensée du saint Docteur sur ce point essentiel entre tous.

L'*ad primum* fait une double réponse à la difficulté tirée du texte de la glose. — On peut dire que « cette glose parle de celui qui recourt à Dieu par l'acte méritoire du libre arbitre déjà *informé* par la grâce; et si, en effet, Dieu ne le recevait point, Il irait contre la justice qu'Il a Lui-même établie » et qui veut que l'acte méritoire ait sa récompense. — « Mais si le mot de la glose se rapporte au mouvement du libre arbitre avant la grâce, il s'agira du recours de l'homme à Dieu qui se fait par la motion divine; il est juste, en effet, que cette motion divine ne soit pas en défaut ». — Nous pouvons donc, quand il s'agit de l'acte du libre arbitre et de sa valeur aux yeux de Dieu, faire une triple hypothèse : ou cet acte est laissé à lui-même sous la motion ordinaire de Dieu dans l'ordre naturel; ou il procède des principes naturels du libre arbitre, mais sous une motion spéciale de Dieu le destinant à l'acquisition de la grâce; ou il procède du libre arbitre revêtu des dons surnaturels de la grâce. — Dans

ce dernier cas, il a une valeur intrinsèque d'ordre surnaturel, qui rend nécessaire, selon la proportion de cet acte, soit une augmentation de la grâce, soit la collation de la gloire, en temps opportun. C'est la raison même de mérite qui fera tout l'objet de la question 114. — Dans le second cas, l'acte du libre arbitre aboutira sûrement à l'obtention de la grâce, si, en effet, la motion de Dieu est ordonnée à l'y faire aboutir. Mais quand la grâce sera accordée, ce ne sera nullement comme chose due à cet acte du libre arbitre et en vertu de sa valeur intrinsèque; ce sera uniquement en vertu de la motion divine destinée, dans les desseins de Dieu, à faire aboutir cet acte à l'obtention de la grâce. — Dans le premier cas, l'acte du libre arbitre ne dit absolument aucun ordre à l'acquisition de la grâce. Quelle que soit la nature de cet acte et quelle qu'en puisse être l'excellence dans l'ordre naturel, il n'est d'aucune valeur ou d'aucune efficacité à l'endroit de la grâce. Non seulement Dieu n'est pas tenu de donner sa grâce en vertu ou en raison de cet acte; mais certainement Il ne la donnera point, Dieu ne l'ayant pas destiné, dans l'hypothèse dont il s'agit, à l'acquisition de cette grâce et ne le mouvant pas à cette fin.

Il est aisé de voir après cela en quoi se distinguent l'erreur pélagienne, l'enseignement moliniste et la pure doctrine de saint Thomas. — Les pélagiens disaient que l'homme laissé à lui-même et en vertu des seuls principes de sa nature pouvait se rendre digne de la grâce, que Dieu était tenu de lui donner comme une chose due au mérite intrinsèque de ses actes bons; c'est là une erreur absolue, formellement condamnée par l'Église. — Les molinistes disent que l'homme, par ses actes bons, même d'ordre naturel, et sans aucune motion spéciale de Dieu, peut se rendre digne de la grâce, en telle sorte que Dieu ne pourra pas la lui refuser. Toutefois, il n'en est ainsi qu'en vertu d'un pacte conclu entre Dieu et le Christ, déterminant que chaque fois que l'homme agira bien selon les principes naturels qui sont en lui, cet acte lui vaudra, *en vertu des mérites du Christ*, l'obtention de la grâce. Et c'est en ce sens qu'ils expliquent le fameux adage : *facienti quod in se est Deus non denegat gratiam.* Cette doctrine ne détruit point, comme le faisait l'erreur

pélagienne, la gratuité de la grâce. Mais, outre que le pacte auquel elle a recours semble plutôt une fiction qu'une réalité fondée sur la solide théologie, il y a encore qu'elle suppose le libre arbitre en quelque sorte indépendant à l'endroit de la motion divine. — L'enseignement de saint Thomas est le seul qui harmonise excellemment la gratuité de la grâce et la réelle ordination du libre arbitre à cette grâce. Le libre arbitre, par lui-même, ne dit aucun ordre à l'obtention de la grâce, quelle que puisse être la perfection naturelle de son acte. Mais orienté vers la grâce par la motion surnaturelle de Dieu, il y tend d'un mouvement réel; et il l'obtiendra sûrement, si, en effet, cette motion l'ordonne à l'obtenir. Lors donc qu'il est dit qu'*à celui qui fait ce qui est en lui Dieu ne refuse point la grâce*, il demeure entendu que nul ne fait ce qui est en lui, si en réalité il ne tend pas à l'obtention de la grâce, au moins par mode de désir ou de prière; et, d'autre part, nul ne fait ainsi ce qui est en lui, que sous une motion surnaturelle de Dieu le mouvant, en effet, vers la grâce.

L'*ad secundum* déclare que « la première cause du défaut de la grâce vient de nous; mais la première cause de la collation de la grâce vient de Dieu; selon cette parole d'Osée, chap. XIII (v. 9) : *Ta perte t'appartient, Israël; mais ce n'est que de moi que vient ton secours* ». — Nous avons expliqué plus haut (à la fin de la question 109), comment tout homme reçoit de Dieu, au premier instant de son éveil moral, toutes les grâces d'ordre actuel qui doivent être plus que suffisantes pour qu'il s'oriente en effet vers Dieu et qu'il reçoive la grâce. Mais quels que soient ces secours de Dieu, l'homme peut résister; et s'il résiste, ce qui ne sera jamais que par sa faute, il n'aura qu'à s'en prendre à lui de n'avoir pas reçu la grâce. Si, au contraire, il cède à la grâce et se livre à son action, cela même il le devra à l'action de la grâce. C'est, pour le moment de l'orientation vers Dieu et vers l'obtention de sa grâce, le mystère même de la grâce efficace et de la grâce suffisante.

L'*ad tertium* répond que « même dans les choses naturelles, la disposition de la matière ne reçoit nécessairement la forme que par la vertu de l'agent qui cause cette disposition ». — C'est

donc bien l'action positive de la motion divine qui cause dans le libre arbitre l'acte d'ordre spécial qui doit être la disposition du libre arbitre ou plutôt de l'âme humaine à la réception de la grâce.

Le mouvement du libre arbitre orientant l'adulte qui n'a pas encore la grâce sanctifiante, vers cette grâce, et le disposant à la recevoir de l'action divine, qui est seule à même, comme cause première et principale, de la produire en lui, est lui-même un effet direct et immédiat de l'action de Dieu. Si ce mouvement existe, il est dû à une motion très spéciale de Dieu qui l'a causé dans l'homme; et parce que l'action de Dieu ne saurait jamais être frustrée, ce mouvement du libre arbitre aboutira sûrement à l'obtention de la grâce, quand Dieu aura voulu, en effet, que sous son action il y aboutisse. C'est en ce sens qu'il est vrai de dire qu'à celui qui fait ce qui est en lui Dieu ne refuse point sa grâce. D'autre part, si l'homme n'a point ce mouvement, ou, pour garder la même formule, s'il ne fait point ce qui est en lui, c'est toujours sa faute; car Dieu, par sa motion ou son action orientant l'homme dans le sens de la grâce, est présent à toute âme et agit sur elle. Seulement, comme il n'agit ainsi sur certaines âmes que selon un mode qui permet qu'elles résistent à son action, il s'ensuit que s'Il a décrété, en effet, pour certaines âmes qu'Il permettra qu'elles résistent, elles résisteront en fait et n'obtiendront point la grâce. Celles-là donc qui l'obtiendront, ne l'obtiendront jamais que grâce à Lui; et pour celles qui ne l'obtiendront point, ce sera toujours leur faute. — Mais parmi les âmes qui obtiennent ainsi la grâce de Dieu, en vertu de sa double action qui cause cette grâce en elles et qui les y prépare, devons-nous dire que la grâce causée en elles est la même pour toutes; ou bien faut-il dire qu'elle se trouve en elles à des degrés divers. C'est ce que nous devons maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si la grâce est plus grande en l'un que dans l'autre?

Trois objections veulent prouver que « la grâce n'est point plus grande en l'un que dans l'autre ». — La première observe que « la grâce est causée en nous par l'amour divin, ainsi qu'il a été dit (q. 110, art. 1). Or, il est dit au livre de *la Sagesse*, ch. VI (v. 8) : *Le petit et le grand ont été faits par Lui ; et Il prend soin également de tous.* C'est donc d'une manière égale que tous reçoivent de Lui la grâce ». — La seconde objection dit que « les choses qui impliquent dans leur concept la raison de degré suprême ne reçoivent point le plus et le moins. Or, il en est ainsi de la grâce, puisqu'elle unit à la fin dernière. Donc la grâce n'est point dans l'un plus grande que dans l'autre ». — La troisième objection rappelle que « la grâce est la vie de l'âme, ainsi qu'il a été dit (q. 110, art. 1, *ad 2um*). Or, vivre ne se dit point selon le plus et le moins. Donc la grâce non plus ne se dira pas selon le plus et le moins ».

L'argument *sed contra* est le texte de l'épître « *aux Éphésiens* », ch. IV (v. 7), où « il est dit : *A chacun a été donnée la grâce selon la mesure de la donation du Christ.* Or, ce qui se donne selon une certaine mesure ne se donne point à tous d'une façon égale. Donc tous n'ont point une grâce égale ».

Au corps de l'article, saint Thomas se réfère à ce qui a été dit plus haut (q. 52, art. 1, 2 ; q. 66, art. 1, 2), que « l'habitus peut avoir une double grandeur : l'une, du côté de la fin ou de l'objet, selon qu'une vertu est dite plus grande qu'une autre, en tant qu'elle est ordonnée à un plus grand bien : l'autre, du côté du sujet, qui participe plus ou moins l'habitus existant en lui. Selon le premier mode de grandeur, la grâce qui rend agréable à Dieu ne peut point être plus grande ou moins grande; car la grâce, selon sa raison propre, unit l'homme au souverain Bien qui est Dieu. Mais, du côté du sujet, la grâce peut recevoir le plus et le moins, selon qu'un homme peut être éclairé de la

lumière de la grâce plus parfaitement qu'un autre ». — Saint Thomas ajoute que « la raison de cette diversité peut se tirer en quelque manière du côté de celui qui se prépare à la grâce; car celui qui se prépare davantage reçoit une grâce plus pleine. Mais », se hâte de faire remarquer le saint Docteur, « de ce côté ne peut point se prendre la première raison de la diversité dont il s'agit, puisqu'aussi bien la préparation à la grâce n'est le fait de l'homme qu'autant que son libre arbitre est préparé par Dieu » [On remarquera une fois de plus cette déclaration formelle de saint Thomas, qui exclut de la façon la plus absolue toute indépendance du libre arbitre à l'égard de Dieu et toute possibilité d'avoir quelque bien que ce soit, même dans l'ordre de son acte libre, autrement que sous l'action de Dieu causant ce bien en lui, dans la mesure et selon le degré qu'Il a Lui-même déterminé par avance]. « Il suit de là que la première raison de la diversité de la grâce dans les divers sujets doit se prendre du côté de Dieu Lui-même qui dispense d'une manière diverse les dons de sa grâce, afin que de ces divers degrés résulte la beauté et la perfection de l'Église ; comme aussi Il a institué les divers degrés des choses pour que l'univers fût parfait. C'est pour cela que l'Apôtre, dans l'épître *aux Éphésiens*, ch. IV, après avoir dit (au v. 7) : *A chacun est donnée la grâce selon la mesure de la donation du Christ*, ayant énuméré les diverses grâces, ajoute : *Pour la consommation des saints en vue de l'édification du corps du Christ* ». — Cette conclusion de saint Thomas n'est point pour nous surprendre. Nous connaissons la pensée du saint Docteur sur la gratuité absolue des dons de Dieu et sur l'absolue maîtrise qui préside à leur distribution. La grande question de la Prédestination, dans le traité de Dieu, nous avait pleinement édifiés à ce sujet. Mais il n'est pas sans intérêt de voir cette pensée s'affirmer de nouveau, ici, dans le traité de la grâce, avec la netteté que nous venons de constater. Ceux qui veulent mettre dans le libre arbitre de l'homme, indépendamment de la motion directe de Dieu, une première raison quelconque du départ ou de la distribution graduée des dons surnaturels, quelque recours qu'ils aient d'ailleurs à des séries diverses de circonstances prévues et préordonnées par Dieu pour amener la

décision ou le choix du libre arbitre, sont absolument en dehors de la pensée de saint Thomas; et nous avons eu maintes fois l'occasion de déclarer que pour nous la pensée du saint Docteur est la seule pleinement en harmonie soit avec les documents de la foi, soit avec la saine raison théologique.

L'*ad primum* répond que « le soin divin » dont parlait l'objection « peut s'entendre d'une double manière. D'abord, pour l'acte même de Dieu, qui est simple et uniforme ; et, en ce sens, le soin que Dieu prend des hommes est égal pour tous, car c'est par un même acte souverainement simple qu'Il s'occupe des grands et des petits. D'une autre manière, il s'entend des choses qui sont causées dans les créatures en vertu du soin que Dieu prend de ces créatures. Et, de ce chef, on rencontre l'inégalité ; en ce sens que Dieu, dans le soin qu'Il prend des créatures, accorde aux unes de plus grands dons et aux autres des dons qui sont moindres ».

L'*ad secundum* fait observer que « l'objection procède selon le premier mode de grandeur de la grâce. Et, en effet, la grâce ne peut point être plus grande en ce sens qu'elle ordonne à un plus grand bien. Mais elle peut être plus grande selon qu'elle ordonne plus ou moins au même bien devant être plus ou moins participé. Car il peut y avoir diversité d'intensité ou de rémission, en ce qui est de la participation du sujet, soit pour la grâce elle-même, soit pour la gloire finale ».

L'*ad tertium* dit que « la vie naturelle fait partie de la substance de l'homme; et voilà pourquoi elle ne reçoit pas le plus et le moins. Mais pour la vie de la grâce, c'est d'une façon accidentelle que l'homme la participe ; et, à cause de cela, il est possible pour l'homme de l'avoir plus ou moins ».

C'est donc à des degrés divers que la grâce et aussi la gloire existent ou existeront dans les divers hommes. Cette diversité a pour première cause la sagesse infinie de Dieu, qui a déterminé comme elle l'a jugé bon, de toute éternité, que la distribution de ses grâces se ferait en telle et telle mesure. Et s'il est vrai que pour les adultes le degré de la grâce correspond au mouvement de leur libre arbitre, il est vrai aussi que le mouvement du libre

arbitre est ce qu'il est parce que Dieu Lui-même le fait être ainsi par l'action toute-puissante de sa grâce. — Un dernier point nous reste à considérer ; et c'est de savoir si l'homme en qui Dieu cause sa grâce peut savoir qu'il a en effet cette grâce de Dieu. Saint Thomas nous va répondre à l'article qui suit.

Article V.

Si l'homme peut savoir qu'il a la grâce?

Nous avons ici cinq objections. Elles veulent prouver que « l'homme peut savoir qu'il a la grâce ». — La première observe que « la grâce est dans l'âme par son essence. Or, l'âme a la connaissance très certaine des choses qui sont en elle par son essence; comme on le voit par saint Augustin au douzième livre du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. xxv, xxxi). Donc la grâce peut être connue de façon très certaine par celui en qui elle se trouve ». — La seconde objection dit que « si la grâce est un don de Dieu, la science l'est aussi. Or, celui qui reçoit de Dieu la science sait qu'il a cette science, conformément à la parole du livre de la *Sagesse*, ch. vii (v. 17) : *Le Seigneur m'a donné la vraie science des choses qui sont.* Donc, pour la même raison, celui qui reçoit de Dieu la grâce sait qu'il a cette grâce ». — La troisième objection remarque que « la lumière est plus apte à être connue que les ténèbres ; car, au témoignage de l'Apôtre, dans l'épître *aux Éphésiens*, ch. v (v. 13), *tout ce qui se voit est lumière.* Or, le péché, vraies ténèbres spirituelles, est connu avec certitude par celui en qui il se trouve. Donc, à plus forte raison, doit être connue la grâce qui est une lumière spirituelle ». — La quatrième objection est un autre texte de « l'Apôtre », qui « dit, dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. ii (v. 12) : *Pour nous, nous n'avons point reçu l'esprit de ce monde, mais l'Esprit qui est de Dieu, afin que nous sachions les dons que Dieu nous a faits.* Or, la grâce est le plus grand des dons de Dieu. Donc l'homme qui a reçu la grâce par l'Esprit-Saint sait par le même Esprit que la grâce lui a été donnée ». — La cinquième objection

rappelle que dans la *Genèse*, au chapitre XXII (v. 12), il est dit, en la personne du Seigneur, à Abraham : *Maintenant, j'ai connu que tu crains le Seigneur*, c'est-à-dire *je te l'ai fait connaître*. Or, Il parle, en cet endroit, de la crainte chaste, qui n'est point sans la grâce. Donc l'homme peut connaître qu'il a la grâce ».

L'argument *sed contra* oppose qu'« il est dit, dans l'*Ecclésiaste*, ch. IX (v. 1) : *Nul ne sait s'il est digne de haine ou d'amour*. Or, la grâce qui rend agréable à Dieu rend l'homme digne de l'amour de Dieu. Donc nul ne peut savoir s'il a la grâce qui rend agréable à Dieu ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu'« une chose peut être connue d'une triple manière. — D'abord, par révélation. Et, de cette manière, l'homme peut savoir qu'il a la grâce de Dieu. Il arrive, en effet, que parfois Dieu le révèle à certains hommes, par un privilège spécial, afin que la joie de la sécurité commence, pour eux, même dès cette vie, et qu'ils poursuivent avec plus de confiance et plus de force de magnifiques travaux, supportant les maux de la vie présente. C'est ainsi qu'il fut dit à saint Paul, comme nous le voyons dans la seconde épître *aux Corinthiens*, ch. XII (v. 9) : *Ma grâce te suffit*. — D'une autre manière, l'homme connaît certaines choses par lui-même et avec certitude. De cette manière, nul ne peut savoir qu'il a la grâce. C'est qu'en effet, on ne peut avoir la certitude d'une chose que si on peut juger de cette chose par son principe propre : on a ainsi la certitude des conclusions démontrées en raison des principes universels qui ne se démontrent point » mais dont on a l'évidence ; « et, au contraire, nul ne peut avoir la science d'une conclusion, s'il en ignore le principe. Or, le principe de la grâce, et son objet, est Dieu Lui-même, qui, en raison de son excellence, nous demeure inconnu » tel qu'Il est en Lui-même ; « selon cette parole du livre de *Job*, ch. XXXVI (v. 26) : *Voici que Dieu est grand, dépassant toute notre science*. Aussi bien, sa présence, en nous, ou son absence, ne saurait être connue avec certitude ; selon cette autre parole du livre de *Job*, ch. IX (v. 11) : *S'Il vient vers moi, je ne le verrai point ; s'Il se retire, je ne le comprendrai point*. Et voilà pourquoi l'homme ne peut pas, avec certitude, juger s'il a la grâce ; conformément à cette parole

de la première épître *aux Corinthiens*, ch. IV (v. 3 et suiv.) : *Je ne me juge point moi-même; Celui qui me juge, c'est le Seigneur*. — Enfin, une troisième manière dont on peut connaître une chose, c'est par mode de conjecture, à l'aide de certains signes. De cette manière, l'homme peut connaître qu'il a la grâce : pour autant qu'il perçoit qu'il se délecte en Dieu et qu'il méprise les choses du monde, et pour autant qu'il n'a conscience d'aucun péché mortel. C'est de cette manière qu'on peut entendre ce qui est dit dans l'*Apocalypse*, ch. II (v. 17) : *A celui qui vaincra, je donnerai une manne cachée ... que personne ne connaît si ce n'est celui qui la reçoit;* en ce sens que celui qui la reçoit la connaît par une certaine expérience de sa douceur que n'a point celui qui ne la reçoit pas. Toutefois, cette connaissance est imparfaite. Et voilà pourquoi, l'Apôtre dit dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. IV (v. 4) : *Je n'ai conscience d'aucun mal; mais ce n'est pas en cela que je suis justifié*. Car, ainsi qu'il est dit au psaume XVIII (v. 13) : *Qui donc connaît ses fautes? Seigneur, purifiez-moi des offenses qui me sont inconnues!* »

Le Concile de Trente a fait sienne cette doctrine de saint Thomas. « De même, dit-il, qu'aucun homme pieux ne doit douter de la miséricorde de Dieu, du mérite du Christ, de la vertu et de l'efficacité des sacrements; de même, chacun, lorsqu'il se regarde lui-même, avec sa propre infirmité et son indisposition, peut trembler et craindre au sujet de sa grâce, nul n'étant à même de savoir avec la certitude de la foi qui ne compatit aucune erreur, qu'il a reçu la grâce de Dieu » (sess. VI, ch. IX).

Voilà donc, sur cette grande question qui nous touche de si près, la vraie doctrine catholique. C'est qu'à moins d'une révélation tout à fait spéciale, nul ne peut savoir, d'une certitude absolue, qu'il possède la grâce. D'où il suit qu'on doit toujours vivre dans une crainte salutaire et dans un saint tremblement à l'endroit des jugements de Dieu. Et cependant toute âme pieuse a le droit et le devoir de nourrir sans cesse une sainte confiance, se donnant à elle-même des motifs plausibles d'espérer qu'elle vit en grâce avec Dieu, et que Dieu, par sa miséricorde, la conser-

vera dans cette grâce jusqu'à l'obtention finale de la gloire dans le ciel.

L'*ad primum* dit que « les choses qui sont dans l'âme par son essence sont connues d'une connaissance expérimentale, en tant que l'homme expérimente par ses actes les principes intrinsèques de ces actes; c'est ainsi que nous percevons la volonté dans le fait de vouloir, et la vie dans les œuvres vitales que nous accomplissons ». — Il n'en saurait être de même pour la grâce et les œuvres de la grâce; car les œuvres de la grâce et celles de la nature ne sauraient être distinguées avec une absolue certitude, bien qu'on puisse, à l'aide de certains signes, acquérir une certaine persuasion du caractère divin de ces œuvres, ainsi qu'il a été dit.

L'*ad secundum* fait observer qu'« il est de la raison de la science que l'homme ait la certitude des choses dont il a en effet la science; et, de même, il est de la raison de la foi que l'homme soit certain des choses dont il a la foi ». Nous aurons à expliquer plus tard, dans le traité de la foi, comment cette certitude est, à un titre spécial, l'effet direct de l'habitus surnaturel de la foi et de la science. Mais la foi cesserait d'être elle-même, comme la science, si elle comportait le moindre doute positif ou consenti sur les choses qui forment son objet. Or, qu'il en soit ainsi, pour la foi et pour la science, « c'est parce que la certitude rentre dans la perfection de l'intelligence, où se trouvent ces dons surnaturels. Et voilà pourquoi quiconque a la science ou la foi est certain qu'il les a. Mais il n'en est pas de même pour la grâce, la charité et autres dons de cette sorte qui sont des perfections de la partie affective ». En ce qui est de la partie affective, sa perfection peut exister sans que le sujet en ait la connaissance et surtout la connaissance certaine, parce que la *certitude* ne rentre point dans la raison de ces sortes de perfections. Comme le dit saint Thomas, dans les *Questions disputées*, *De la Vérité*, q. 10, art. 10, *ad 8um*, « la partie affective n'a pas à composer ou à diviser », comme l'intelligence, « mais seulement à se porter vers les choses elles-mêmes qui ont pour condition le bien et le mal » ; et c'est pour cela que la connaissance et la certitude de la nature de leur mouvement n'est point essentielle à la perfection

de ce mouvement, comme pour l'intelligence où la certitude est une des qualités du mouvement. — Aussi bien avons-nous vu le Concile de Trente distinguer entre la certitude propre à la foi et la persuasion pieuse qui peut être celle des âmes saintes.

L'*ad tertium* explique que « le péché a pour principe et pour objet le bien de ce monde qui est connu de nous ; tandis que l'objet et la fin de la grâce est pour nous chose inconnue, en raison de l'immensité de sa lumière ; selon cette parole de la première épître *à Timothée,* chapitre dernier (v. 16) : *Il habite une lumière inaccessible* ». — Nous pouvons avoir conscience du bien créé que nous aimons et qui tombe sous nos sens. Mais le Bien incréé, selon qu'Il est en Lui-même, et qui ne nous est connu que par la foi, n'est point pour nous objet d'expérience ni même de raison. Comment donc savoir que c'est bien Lui, tel qu'Il est en Lui-même, que nous aimons, quand, en effet, nous croyons l'aimer. Comment savoir aussi que cet amour que nous pouvons estimer se terminer en nous à l'objet de notre foi selon qu'Il est en Lui-même, s'y termine *comme procédant de l'Esprit-Saint Lui-même habitant en nous et y causant un mouvement d'ordre strictement surnaturel.* Suivant le mot si profond de saint Thomas au corps de l'article, on ne peut connaître avec certitude la nature d'une chose que si on la voit dans son principe. Or, le principe de l'amour surnaturel propre à la grâce est Dieu Lui-même dans le mystère de sa Trinité, impossible à connaître pour nous d'une connaissance expérimentale ou rationnelle, en raison de son absolue transcendance. Il s'ensuit que la présence en nous du principe de la grâce et de la charité et le caractère propre de son action demeurent toujours pour nous enveloppés de mystère. « Sa présence, en nous, ou son absence, ne saurait être connue avec certitude », nous a dit saint Thomas.

L'*ad quartum* confirme toute cette doctrine si délicate et si importante. Il déclare que « l'Apôtre, dans le texte que citait l'objection, parle des dons de la gloire qui nous sont donnés en espérance et que nous connaissons d'une façon très certaine par la foi, bien que nous ne connaissions point avec certitude que nous ayons la grâce qui peut nous les faire mériter. — On peut

dire aussi qu'il parle de la connaissance privilégiée que l'on a par révélation. Et c'est pourquoi il ajoute : *Dieu nous l'a révélé par son Esprit-Saint* ».

L'*ad quintum* dit que « même cette parole adressée à Abraham peut se référer à la connaissance expérimentale qui s'obtient par la production de l'acte. Car dans cet acte que fit Abraham il put connaître d'une façon expérimentale qu'il avait la crainte de Dieu ». Toutefois, dans ce cas, et pour autant qu'il s'agirait de la crainte qui suppose la charité surnaturelle, la connaissance expérimentale n'aboutirait qu'à la persuasion pieuse, non à la certitude absolue. — « On peut d'ailleurs, même là, en appeler à une révélation » directe de Dieu ; et, dans ce cas, ce serait l'absolue certitude.

La question traitée par saint Thomas dans l'article que nous venons de lire, avait été étudiée par lui dans son commentaire sur les *Sentences,* liv. I, dist. 17, q. 1, art. 4. On nous saura gré de reproduire ici cet article.

« Qu'une chose soit difficile à connaître, expliquait le saint Docteur, cela peut se produire d'une double manière : ou en raison d'elle-même; ou en raison de nous. Nous dirons donc que les choses dont l'être est indépendant de la matière, prises en elles-mêmes, sont tout ce qu'il y a de plus connu », puisque toute connaissance implique une certaine immatérialité ; « mais, par rapport à nous, ces choses-là sont très difficiles à connaître; et c'est pour cela qu'Aristote dit que notre intelligence est aux choses les plus lumineuses dans l'ordre intelligible ce que l'œil de la chouette est à la lumière du soleil. La raison en est que notre intelligence est en puissance par rapport à tous les objets intelligibles, et avant qu'elle ait produit son acte de connaître à l'endroit de ces objets elle n'est actuellement aucun d'eux. Il suit de là que pour qu'elle fasse acte d'intelligence, il faut qu'elle soit constituée en acte par les espèces ou images venues des sens et qu'illumine », de façon à les abstraire ou à les rendre intelligibles, « la lumière de l'intellect agent. C'est qu'en effet les images venues des sens » et abstraites par la lumière de l'intellect agent, « sont à l'entendement réceptif ce que les couleurs sont

à la vue. Aussi bien, comme il nous est naturel, dans l'état de la vie présente (car au ciel nous aurons un autre mode de connaître), d'aller des choses sensibles aux choses intelligibles, des effets aux causes, de ce qui vient après à ce qui est avant, il s'ensuit que nous ne pouvons connaître les puissances de l'âme et leurs habitus que par les actes » dont ces puissances et ces habitus sont le principe, « et les actes par leurs objets. Or, dans l'acte de l'âme, il y a plusieurs choses à considérer, savoir son espèce, qui vient de l'objet, et son mode, et son effet. Si donc nous prenons l'acte de la charité qui est d'aimer Dieu et le prochain, du côté de l'espèce de cet acte » ou de son objet, « on ne discerne point si cet acte provient d'une puissance imparfaite, ou d'une puissance parfaite par l'habitus ; car la puissance et l'habitus sont ordonnés au même objet : tel l'habitus de science et l'entendement réceptif. Le mode que l'habitus apporte à l'acte est la facilité et la délectation. Mais, de ce chef, on ne discerne point si l'acte de charité procède de l'habitus infus ou de l'habitus acquis de la charité. Quant à l'effet propre de l'amour, selon qu'il procède de l'habitus infus de la charité, c'est d'être méritoire. Mais ceci ne tombe en aucune manière sous notre connaissance, si ce n'est par révélation. Il suit de là que nul ne peut avec certitude savoir qu'il a la charité ».

Dans les *Questions disputées, De la Vérité,* q. 10, art. 10, nous lisons ces autres paroles : « Nul ne peut savoir avec certitude qu'il a la charité, à moins que Dieu ne le lui révèle. Et la raison est que pour savoir que l'on a tel habitus, il faudrait d'abord savoir de cet habitus ce qu'il est. Or, il n'est point possible de savoir d'un habitus ce qu'il est, à moins qu'on ne puisse en juger par ce à quoi il est ordonné et qui constitue sa mesure. D'autre part, ce à quoi la charité est ordonnée, est chose incompréhensible, puisque son objet et sa fin est Dieu, la Bonté souveraine, à qui la charité nous unit. Il s'ensuit que nul ne peut, par l'acte d'amour qu'il perçoit être en lui, savoir s'il va jusqu'à le faire vivre de Dieu de la manière qui est requise pour la raison de charité ». C'est ce que nous avions noté à propos de l'*ad tertium* de l'article de la *Somme.*

Saint Thomas y appuie, ici, dans l'*ad primum* de l'article du

De Veritate : « Il n'est point nécessaire que celui qui perçoit l'acte de charité perçoive avec certitude que cet acte est, en effet, un acte de la vertu surnaturelle de charité; parce que cet acte d'amour que nous percevons en nous, quant à ce que nous pouvons en percevoir », c'est-à-dire du côté de l'objet et du mode, comme l'expliquait l'article des *Sentences*, « n'est point un signe suffisant de la charité, à cause de la ressemblance qu'il y a entre l'amour naturel et l'amour de la grâce ».

L'*ad secundum* insiste : « Cette délectation que la charité laisse dans son acte peut aussi être causée par un certain habitus acquis; et voilà pourquoi elle n'est point un signe suffisant pour démontrer la charité ».

De même, dans l'*ad tertium*. « Bien que l'esprit connaisse de façon très certaine » et par une expérience intime, « l'amour que l'on a pour le prochain », d'où il semble qu'on pourrait déduire qu'on a aussi l'amour de Dieu, les deux étant inséparables dans l'ordre surnaturel de la charité, la conséquence ne vaut pas, du moins par mode de démonstration; car l'on ne perçoit cet amour que « sous sa raison d'amour »; et « l'on ne connaît point avec une absolue certitude que cet amour soit l'amour de charité » surnaturelle.

La raison donnée dans l'article de *la Vérité* se rapproche davantage de la raison donnée ici dans la *Somme* et doit être regardée comme plus profonde et plus essentielle que l'une de celles (la première) donnée dans les *Sentences*. C'est, en effet, du côté de l'objet lui-même que nous devons appuyer pour marquer l'impossibilité où nous sommes de connaître, d'une façon absolue, que nous avons la grâce ou la charité surnaturelle. L'amour naturel et l'amour surnaturel, même s'ils portent tous les deux sur Dieu, n'ont pas le même objet formel : l'un porte sur Dieu, *selon que nous pouvons nous le former en nous-mêmes*, soit par les lumières de la raison naturelle, soit même sur les données de la foi; l'autre porte sur Lui *selon qu'Il est en Lui-même*. Or, nous ne saurons jamais, sur cette terre, d'une vraie science, ou par mode de connaissance absolument certaine comme est aussi la connaissance de la foi, que le mouvement affectif qui

est en nous, et dont nous avons conscience, porte sur Dieu selon qu'Il est en Lui-même et non selon que nous nous le sommes formé au dedans de nous par notre propre effort. L'objet peut paraître le même; il pourra cependant y avoir entre les deux une distance infinie. On pourrait les comparer à l'or vrai et à l'or imité. Les deux paraissent identiques; mais leur différence est essentielle.

Et ce que nous disons là de l'objet de la charité, il faut le dire de l'objet de toutes les autres vertus en tant que vertus surnaturelles infuses. Leur objet est essentiellement différent, dans sa raison formelle, de l'objet des vertus similaires acquises. Même si l'extérieur de ces deux objets semble présenter les mêmes caractères, l'intérieur, dont nous ne pouvons pas nous-mêmes être juges, du moins avec une compétence de certitude absolue, sera complètement différent. Dans un cas, ce sera de l'or vrai; dans l'autre, une imitation trompeuse. La raison humaine, à l'aide surtout des données positives de la foi, peut se fabriquer une imitation de l'objet des vertus surnaturelles; l'objet vrai n'est tel que si la raison divine, non point imitée, mais vraie et intégrale, telle qu'elle émane de Dieu Lui-même en fonction du mystère de sa vie intime ou de la Trinité et nous est communiquée par l'Esprit-Saint, donne actuellement à l'objet de cet acte de vertu, sa forme authentique.

Même pour la vertu de foi, où l'objet ne peut être imité, mais doit être nécessairement connu sous sa vraie raison et avec une absolue certitude, ainsi que nous en a avertis saint Thomas, il y a une différence essentielle, non seulement du côté de la dignité du sujet, mais aussi du côté de l'objet selon qu'il tombe sous l'acte de foi, entre celui qui a la vertu surnaturelle de la foi et celui qui ne l'a pas. Les deux ont leur acte qui porte sur le même objet et même ici, en un certain sens, sous la même raison formelle, pour ce qui regarde la part de l'intelligence dans cet acte. Mais ce même objet n'est pas atteint de la même manière par l'intelligence de l'un et par l'intelligence de l'autre. Celui qui n'a pas la vertu surnaturelle de la foi théologale n'atteint cet objet par son intelligence que sous forme d'adhésion extrinsèque, si l'on peut ainsi s'exprimer, et toute naturelle. Son

intelligence n'adhère qu'en vertu d'une motion de la volonté due elle-même à la seule évidence des raisons d'ordre naturel portant sur le fait de la révélation. Il n'y a là aucun acte d'adhésion surnaturelle, ni de possession intime de la part de l'intelligence. Cet acte de possession intime n'est point possible, précisément parce qu'il s'agit d'un objet qui est proportionné à la seule intelligence divine. Il faut donc, pour que l'intelligence créée puisse l'atteindre, par mode de possession réelle et intime, que cette intelligence soit élevée à la sphère même de l'intelligence divine. Ceci n'a lieu que par l'habitus surnaturel. Quiconque n'a point cet habitus est dans l'impuissance radicale de rien atteindre, au sens que nous disons, dans l'objet surnaturel. Et il suit de là que si l'acte de foi, en celui qui produit cet acte sans l'habitus surnaturel de la vertu théologale, et en celui qui produit cet acte sous la vertu de cet habitus, porte absolument sur le même objet, qu'il s'agisse de l'objet matériel que sont les mystères, ou qu'il s'agisse de l'objet formel qu'est l'autorité de Dieu ou la parole de Dieu révélant ces mystères, et si même de part et d'autre l'adhésion de l'intelligence dans cet acte implique une absolue certitude, sans laquelle il n'y a jamais d'acte de foi, cependant un abîme infini sépare ces deux actes, non seulement comme excellence du sujet qui agit, mais même du côté de l'objet de l'acte : dans un cas, l'objet formel n'est pas atteint sous sa raison de lumière proprement divine portant avec elle et en soi la raison propre des mystères, mais d'une manière tout extrinsèque et d'ordre inférieur, sous sa raison générale de lumière divine tombant sous la raison humaine comme pouvant contenir des mystères et comme affirmant les mystères dont il s'agit ; dans l'autre, il est atteint, même sous sa raison de lumière proprement divine portant avec elle et en soi la raison propre des mystères, d'une manière imparfaite sans doute et par mode de vision obscure, s'il ne s'agit que de l'habitus de la foi, mais d'une manière réelle, ou par mode d'une certaine vision, en attendant que cette vision imparfaite fasse place plus tard à la claire vision qui sera le propre de la lumière de gloire dans la Patrie.

Et il faut bien remarquer que cet élément surnaturel, dans l'acte de foi, échappe, lui aussi, à notre connaissance, du moins

prise sous forme de connaissance absolument certaine. Nous pouvons connaître avec une absolue certitude, comme nous l'a dit saint Thomas, que nous adhérons par notre intelligence à ce qui est l'objet propre de la foi même surnaturelle. Mais nous ne pouvons connaître avec certitude que cet acte de foi, en nous, est d'ordre surnaturel, soit qu'il s'agisse du motif de la volonté en vertu duquel la volonté meut l'intelligence à adhérer, soit qu'il s'agisse de l'acte intime de l'intelligence prenant possession de l'objet surnaturel, ainsi que nous l'avons dit. Et toujours pour la même raison : parce que nous n'avons pas la claire vision de l'objet en lui-même sous sa raison propre mais seulement sous une raison générale, qui est l'autorité de Dieu, et avec un commencement de raison propre où nous ne pouvons plus discerner l'or vrai de son imitation, c'est-à-dire l'image que notre propre raison, laissée à ses seules forces, peut se former des mystères de Dieu, ou la notion qu'elle s'en forme quand elle agit sous la motion de Dieu principe de l'ordre surnaturel, en vertu d'un habitus proportionné à cet ordre atteignant la parole divine sous sa raison de lumière proprement divine qui porte avec elle et en elle la raison propre des mystères. La raison générale, ou l'autorité de Dieu, qui est la raison formelle dans l'acte de foi, tombe sous les prises de notre connaissance d'une certaine manière ou selon qu'elle peut révéler des mystères et qu'elle en révèle en effet; et le caractère surnaturel, impliqué dans la nature même de ce que cette raison formelle générale comprend sous elle, y tombe aussi nécessairement, du moins sous sa raison d'objet qui dépasse notre intelligence; — mais cette raison générale sous sa raison de lumière proprement divine et par suite le commencement de raison propre qu'elle peut nous livrer déjà nous faisant entrevoir ce qui est ainsi compris sous elle et en elle ne peut être discerné par nous avec certitude, comme l'effet de l'action surnaturelle de Dieu en nous ou comme l'effet de notre raison propre.

Ce que nous venons de dire au sujet de l'acte de foi nous apparaîtra plus clairement quand nous verrons le traité même de la foi au début de la *Secunda-Secundae*. Nous avons voulu cependant le signaler ici pour préciser la doctrine que nous a

livrée saint Thomas sur notre connaissance des choses de la grâce en nous. Aussi bien est-ce ici que le saint Docteur nous paraît avoir donné la clef des questions soulevées dans l'École autour de l'objet propre des vertus surnaturelles. Et la solution que nous venons d'indiquer nous semble la plus en harmonie avec la pensée du saint Docteur.

Ainsi donc nous devons tenir pour une vérité catholique absolument certaine, qu'à moins d'une révélation spéciale, nul ne peut savoir d'une certitude absolue qu'il a la grâce de Dieu. La grâce de Dieu et tout ce qui s'y rattache en propre du côté affectif de l'âme est d'un ordre tellement transcendant que rien sur cette terre ne peut nous la faire atteindre en elle-même. Ce n'est qu'au ciel, dans la vision de la gloire, que nous la connaîtrons directement. Son objet et son principe, dont la claire vue pourrait seule nous en donner la connaissance directe certaine, ne sont autres que Dieu lui-même selon qu'Il dépasse toute intelligence créée et toute expérience à notre portée. Dès lors, nous pourrons bien, sur les données très certaines que nous fournit la foi touchant la miséricorde infinie de Dieu, l'œuvre de sa Rédemption, la vertu des sacrements, son action dans les âmes, conjecturer, à certains signes, que nous-mêmes ou ceux qui nous entourent avons en nous la grâce de Dieu; mais nous n'aurons jamais, si Dieu ne nous le révèle expressément, la certitude absolue que nous avons cette grâce : car les mêmes données très certaines de la foi nous disent que cette grâce est d'un ordre absolument transcendant, que rien de ce qui est en nous, selon qu'il tombe sous l'emprise de nos sens ou de notre raison, ne lui est proportionné, et que même le témoignage de notre conscience ne nous convaincant d'aucun mal, nous ne sommes point pour cela justifiés aux yeux de la justice infinie, si Dieu Lui-même, dans le secret de son cœur impénétrable pour nous, ne nous justifie. Toutefois, il suffira de cette pieuse confiance ou de cette persuasion pieuse, selon laquelle, ayant fait ce qui dépend de nous pour avoir la grâce de Dieu, d'après les conditions qu'Il a lui-même posées à cette grâce, et ne trouvant point, à nos yeux loyalement ouverts, autant que nous pouvons nous en ren-

dre compte, de faute grave sur notre conscience, nous espérons être en grâce avec Lui, pour que nous puissions, avec un saint abandon, non exempt cependant de crainte révérentielle et de saint tremblement, non seulement nous approcher de Dieu pour le prier, mais encore accomplir tous les actes prescrits par Lui où la présence de la grâce dans l'âme est requise à l'effet de les accomplir dignement.

La grâce, considérée sous sa raison de grâce sanctifiante ou de qualité divine affectant l'essence de notre âme et rendant cette âme par participation ce qu'est Dieu par nature, ne peut être en nous l'œuvre propre que de Dieu lui-même. Dieu cependant ne produira point cet effet dans l'âme que l'âme ne s'y trouve préparée; et, s'il s'agit d'un adulte, cette préparation ne peut être que par un mouvement du libre arbitre s'orientant vers Dieu objet et fin de l'ordre surnaturel. Ce mouvement du libre arbitre, s'il implique un acte de consentement du côté de ce libre arbitre, présuppose nécessairement l'action surnaturelle de Dieu qui meut le libre arbitre dans le sens de l'orientation surnaturelle. Il se pourra que tout ce travail de préparation se fasse instantanément au moment même de l'infusion de la grâce par Dieu; et alors, il sera l'effet même de la grâce déjà présente dans l'âme, comme nous le dirons à la question suivante. Mais il se pourra aussi qu'il précède cette infusion de la grâce et qu'il s'échelonne sur un long laps de temps sous forme d'action très lente et très mystérieuse, due à des grâces d'ordre actuel qui seront tout à fait distinctes de la grâce sanctifiante. Toujours tout ce qu'il y aura de bon et de surnaturel dans ce travail de préparation aura pour première cause l'action ou la motion de Dieu; et soit l'infusion de la grâce, soit le degré où cette infusion se fera sera en rapport direct avec la motion ou l'action divine mouvant le libre arbitre et le faisant s'y préparer. Quant à savoir si, en effet, on porte en soi l'effet de cette action divine, ce n'est au pouvoir d'aucune créature sur cette terre, à moins que Dieu Lui-même, par un privilège exceptionnel, ne le révèle.

Cette grâce sanctifiante que Dieu seul peut produire, comme

son effet propre, dans l'âme, quels effets produit-elle elle-même dans l'âme, quand elle y vient ou qu'elle s'y trouve? C'est, on le voit, après la question de la cause de la grâce, la question de ses effets. Et, à ce sujet, nous aurons une double question à étudier : « D'abord, la question de la justification de l'impie, qui est l'effet de la grâce opérante; puis, la question du mérite, qui est l'effet de la grâce coopérante ». Nous savons, en effet, que le propre de la grâce opérante est de donner l'être surnaturel ou divin; et le propre de la grâce coopérante, de donner l'agir divin. — Premièrement, de l'effet de la grâce opérante, qui est la justification de l'impie.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION CXIII

DE LA JUSTIFICATION DE L'IMPIE

Cette question comprend dix articles :

1° Ce qu'est la justification de l'impie.
2° Si pour elle est requise l'infusion de la grâce?
3° Si pour elle est requis quelque mouvement du libre arbitre?
4° Si pour elle est requis un mouvement de foi?
5° Si pour elle est requis le mouvement du libre arbitre contre le péché?
6° S'il faut joindre à tout ce qui a été dit la rémission des péchés?
7° Si dans la justification de l'impie se trouve l'ordre du temps, ou si elle se fait d'un seul coup?
8° De l'ordre naturel des choses qui concourent à la justification?
9° Si la justification de l'impie est la plus grande des œuvres de Dieu?
10° Si la justification de l'impie est chose miraculeuse?

Le seul énoncé de ces dix articles nous fait entrevoir jusqu'à quel degré de perfection saint Thomas a porté l'analyse de ce que comprend ce merveilleux effet de la grâce qu'est la justification de l'impie. Aussi bien le Concile de Trente, dans l'une de ses principales sessions, la session VIe, formée de 16 chapitres et de 33 canons, a fait à saint Thomas l'insigne honneur de lui emprunter, pris surtout de la question présente, en même temps que de la question précédente et de la question qui suivra, les termes mêmes dont il s'est servi pour définir la doctrine catholique contre l'envahissement des erreurs protestantes. L'on sait, du reste, que le Concile avait placé sur une même table, dans la salle où avaient lieu ses travaux, à côté de l'Écriture Sainte, la *Somme* de saint Thomas.

Des dix articles qui composent la question actuelle, les huit premiers étudient la justification de l'impie en elle-même; les

deux autres examinent son excellence et son caractère propre. — La justification de l'impie en elle-même est d'abord étudiée dans sa notion (art. 1); puis, dans les éléments qu'elle requiert : quant à leur énumération (art. 2-6); quant à leur ordre (art. 7-8). — D'abord, la notion de la justification de l'impie.

C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si la justification de l'impie est la rémission des péchés?

Trois objections veulent prouver que « la justification de l'impie n'est point la rémission des péchés ». — La première arguë de ce que « le péché ne s'oppose pas seulement à la vertu de justice mais à toutes les vertus, comme on le voit par ce qui a été dit plus haut (q. 71, art. 1). Or, la justification désigne », comme le mot l'indique, « un certain mouvement vers la justice. Donc ce n'est point toute rémission des péchés qui est la justification, puisque tout mouvement est d'un contraire à son contraire ». — La seconde objection dit que « toute chose doit tirer son nom de ce qu'il y a de principal en elle, comme il est marqué au second livre *De l'Ame* (ch. IV, n. 15; de S. Th., leç. 9). Or, la rémission des péchés se fait surtout par la foi, selon cette parole des *Actes*, ch. XV (v. 9) : *C'est par la foi qu'Il purifie les cœurs;* et par la charité, selon cette parole des *Proverbes*, ch. X (v. 12) : *La charité couvre tous les péchés.* Donc la rémission des péchés aurait dû plutôt être dénommée de la foi ou de la charité que de la justice ». — La troisième objection fait observer que « la rémission des péchés semble être une même chose avec la vocation » dont parle saint Paul dans son épître *aux Romains :* « car celui-là est appelé qui se trouve à distance; et c'est par le péché qu'un homme est distant de Dieu. Or, la vocation précède la justification » dans le texte dont nous parlons; « car il est dit, *aux Romains*, ch. VIII (v. 30) : *Ceux qu'Il a appelés, ceux-là Il les justifie.* Donc la justification n'est pas la rémission des péchés ».

L'argument *sed contra* oppose que « sur ce mot de l'Épître *aux Romains*, ch. VIII (v. 30) : *Ceux qu'Il a appelés, ceux-là Il les a justifiés*, la glose dit *par la rémission des péchés*. Donc la rémission des péchés est la justification ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la justification, prise dans un sens passif, implique un mouvement vers la justice; comme la caléfaction » ou le fait d'être chauffé « un mouvement vers la chaleur. D'autre part, la justice portant dans sa notion une certaine rectitude d'ordre, c'est d'une double manière qu'on la peut entendre. — D'abord, selon qu'elle dit l'ordre voulu dans l'acte même de l'homme. Et, à ce titre, la justice constitue une certaine vertu, soit qu'il s'agisse de la justice particulière qui ordonne l'acte de l'homme d'une façon droite par rapport aux autres hommes particuliers, soit qu'il s'agisse de la justice légale ou générale qui ordonne selon la rectitude » voulue « l'acte de l'homme par rapport au bien commun de la multitude, comme on le voit au cinquième livre de l'*Éthique* (ch. I, n. 8; de S. Th., leç. I). — D'une autre manière, la justice se dit selon qu'elle implique une certaine rectitude d'ordre dans la disposition intérieure elle-même de l'homme; en ce sens que la partie supérieure de l'homme sera soumise à Dieu, et les puissances inférieures de l'âme à la puissance suprême qui est la raison. Cette disposition, Aristote l'appelle au cinquième livre de l'*Éthique* (ch. XI, n. 9; de S. Th., leç. 17), justice, par mode de métaphore. Et dans l'homme elle peut se faire d'une double manière. D'abord, par mode de simple génération, qui est le passage de la privation », ou de la non-présence de la forme, « à la forme » rendue présente. « De cette sorte, la justification pourrait convenir même à celui qui ne serait pas dans le péché, du simple fait qu'il recevrait de Dieu cette justice; comme on admet qu'Adam reçut la justice originelle. Mais, d'une autre manière, cette justice peut se produire dans l'homme selon la raison du mouvement qui va d'un contraire à l'autre contraire. Et, dans ce sens, la justification implique une certaine transmutation de l'état d'injustice à l'état de justice dont il s'agit. C'est de cette manière que nous parlons ici de la justification de l'impie; selon cette parole de l'Apôtre dans

l'Épître *aux Romains*, ch. IV (v. 5) : *A celui qui ne fait point les œuvres, mais qui croit en Celui qui justifie l'impie*, etc. Et parce que le mouvement se nomme plutôt du terme auquel il aboutit que du point où il commence, à cause de cela, cette sorte de transmutation par laquelle un sujet est changé de l'état d'injustice par la rémission des péchés, prend le nom du terme où elle finit et s'appelle la justification de l'impie ».

Voilà donc ce que nous entendons ici par la justification de l'impie : un changement qui fait passer un homme de l'état de péché ou d'injustice à l'état de justice, en entendant par ce mot une certaine disposition intérieure où les diverses parties qui sont dans l'homme se trouvent réglées et ordonnées comme elles doivent l'être soit entre elles soit par rapport à Dieu. Et cette acception est à ce point légitime, elle est si bien fondée en raison que nous la trouvons déjà indiquée et formulée, bien qu'en un sens moins parfait et moins transcendant que le nôtre, dans Aristote lui-même.

L'*ad primum* fait observer que tout « péché, selon qu'il implique un certain désordre de l'esprit non soumis à Dieu, peut être dit injustice contraire à la justice dont il s'agit; d'après cette parole de la première épître de saint Jean, ch. III (v. 4) : *Quiconque fait le péché fait l'iniquité; car le péché est iniquité* » ou injustice. « Et, pour autant, l'éloignement de tout péché est la justification ».

L'*ad secundum* explique que « la foi et la charité disent un ordre spécial de l'âme humaine par rapport à Dieu, selon l'intelligence ou la volonté. La justice, au contraire, implique, d'une façon générale, toute la rectitude de l'ordre. Et voilà pourquoi le changement dont il s'agit est dénommé plutôt de la justice que de la charité ou de la foi ».

L'*ad tertium* déclare que « la vocation se réfère au secours de Dieu qui meut intérieurement et excite l'esprit à laisser le péché; laquelle motion de Dieu n'est point la rémission même du péché mais sa cause », comme nous l'avons déjà entrevu à la question précédente et nous allons l'expliquer plus au long dans les articles qui vont suivre. — Cette notion de la vocation que vient de nous donner saint Thomas a été reproduite par le Concile de

Trente. Nous lisons, en effet, au chapitre v de la session VIe : « Le saint Concile déclare que le commencement de la justification doit se prendre, pour les adultes, de la grâce de Dieu qui les prévient par Jésus-Christ, c'est-à-dire de la vocation, par laquelle, sans aucun mérite existant en eux, ils sont appelés, afin que ceux qui étaient détournés de Dieu par les péchés soient disposés par sa grâce qui les excite et qui les aide à se convertir pour leur justification, en consentant et en coopérant à cette grâce; en telle sorte que tandis que Dieu touche le cœur de l'homme par l'illumination de l'Esprit-Saint, ni l'homme ne soit tenu comme ne faisant absolument rien lui-même, recevant cette inspiration, puisqu'il pourrait la rejeter, ni cependant il soit tenu comme pouvant lui-même, par sa volonté libre, sans la grâce de Dieu, se mouvoir à la justice devant Lui. Aussi bien, dans les saintes Lettres, quand il est dit : *Convertissez-vous* ou tournez-vous *vers moi et moi je me tournerai vers vous*, nous sommes avertis de notre liberté; et quand nous répondons : *Convertissez-nous, Seigneur, et nous nous convertirons,* nous confessons que c'est la grâce de Dieu qui nous prévient ». — Nous retrouvons, dans cet admirable chapitre du Concile de Trente, toute la doctrine exposée à l'article 2 et à l'article 3 de la question précédente.

Cette rémission des péchés qu'est la justification de l'impie et que nous savons être l'effet de la grâce, que comprend-elle et comment est-elle l'effet de la grâce? Est-elle l'effet de la grâce en ce sens qu'elle ne puisse pas être sans que la grâce, prise comme grâce sanctifiante, soit répandue dans l'âme; et comprend-elle donc d'abord, en premier lieu, cette effusion de la grâce? — C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II

Si pour la rémission de la coulpe, qu'est la justification de l'impie, est requise l'infusion de la grâce?

Trois objections veulent prouver que « pour la rémission de la coulpe, qu'est la justification de l'impie, n'est point requise l'infusion de la grâce ». — La première observe qu' « un sujet peut être retiré d'un contraire sans être conduit à l'autre contraire, s'il est quelque milieu entre ces contraires. Or, l'état de coulpe et l'état de grâce sont des contraires qui ont un milieu entre eux. Au milieu, en effet, se trouve l'état d'innocence » ou de non-péché « dans lequel l'homme n'aurait ni la grâce ni la coulpe. Donc la coulpe peut être remise à quelqu'un sans qu'il soit conduit jusqu'à la grâce ». — La seconde objection, parlant dans le sens qui devait être plus tard celui des protestants, veut que « la rémission de la coulpe consiste dans la non-imputation divine, selon cette parole du psaume XXXI (v. 2) : *Heureux l'homme à qui Dieu n'impute plus son péché.* Or, l'infusion de la grâce met de plus quelque chose en nous, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 110, art. 1). Donc l'infusion de la grâce n'est point requise pour la rémission de la coulpe ». — La troisième objection déclare que « nul ne se trouve en même temps sous l'action de deux contraires. Or, il est des péchés qui sont contraires; tels, par exemple, la prodigalité et l'avarice. Donc celui qui est soumis au péché de prodigalité n'est point soumis au péché d'avarice. D'autre part, il est possible qu'il y fût soumis auparavant. Donc, en péchant par prodigalité, il se libère du péché d'avarice. Et, par suite, il est des péchés qui sont remis sans la grâce ».

L'argument *sed contra* est le mot de saint Paul *aux Romains*, ch. III (v. 24) : *Justifiés gratuitement par sa grâce.*

Au corps de l'article, saint Thomas part de ce fait que « l'homme, quand il pèche, offense Dieu, ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit plus haut » (q. 71, art. 6 ; q. 87, art. 3 et suiv.).

Il s'agit ici du péché proprement dit et de l'offense proprement dite; ou du péché qui consiste à se détourner de Dieu, quand Dieu s'offre ou s'est donné pour être Lui-même la fin dernière de l'homme; par conséquent, du péché qui fait que l'homme refuse Dieu s'offrant à être son bonheur, ou s'étant déjà donné à lui, pour lui préférer ce que lui-même estime et veut être son bonheur. Voilà l'injure ou l'offense dont le péché, tel que nous l'entendons ici, fait que l'homme se rend coupable à l'égard de Dieu. « D'autre part, l'offense n'est remise à quelqu'un qu'autant que l'esprit de celui qui a été offensé s'apaise à son endroit. Aussi bien, c'est en cela que le péché sera dit nous être remis, que Dieu s'apaisera à notre endroit. Or, cet apaisement ou cette paix de Dieu consiste en l'amour dont Dieu nous aime ». L'objet de l'offense a été précisément le mépris de cet amour; son contraire ou sa destruction ne pourra être que le retour de cet amour. « Et l'amour de Dieu, si, du côté de l'acte divin, est chose éternelle et immuable, du côté de l'effet qu'il imprime en nous, est parfois interrompu, en ce sens que parfois nous le perdons et qu'ensuite nous le recouvrons. Puis donc que l'effet de l'amour divin en nous, que le péché enlève, est la grâce faisant l'homme digne de la vie éternelle d'où il déchoit par le péché mortel, il s'ensuit que la rémission de la coulpe ne peut pas se concevoir sans l'infusion de la grâce ». — Il s'agit ici, nous le répétons, et les derniers mots de saint Thomas nous l'ont dit assez clairement, du seul péché mortel, au sens strict ou dans l'ordre surnaturel. C'est de ce péché que saint Thomas nous déclare que sa rémission est absolument impossible et inintelligible sans l'infusion de la grâce. Et la chose est évidente, puisque la rémission du péché est la réparation du mal que le péché a fait. Or, le mal que ce péché a fait n'est pas autre que la perte de la grâce, soit qu'on l'eût déjà et qu'on l'ait perdue par ce péché, comme c'est le fait de tous les hommes élevés au premier instant de la création du premier homme à l'état de grâce perdu depuis pour le premier homme et pour tous ses descendants par le premier péché d'Adam, soit que l'homme eût été créé dans l'état de nature et qu'il eût refusé coupablement la grâce que Dieu lui aurait offerte, comme Dieu aurait pu, s'Il l'eût voulu, disposer

les choses de la grâce. Il s'ensuit qu'un tel mal ne peut être réparé, ou le péché remis, que par le retour de cette grâce de Dieu perdue ou refusée.

L'*ad primum* déclare qu' « il faut plus, pour que l'offense soit remise à celui qui a offensé, qu'il ne faut pour que celui qui n'a point offensé ne soit point tenu en haine. Il peut arriver, en effet, parmi les hommes, qu'un homme n'en aime pas quelque autre ni ne le déteste ; mais s'il en a été offensé, qu'il lui remette son offense, ceci ne peut pas être sans une bienveillance spéciale. Or, la bienveillance de Dieu pour l'homme est dite se réparer par le don de la grâce », précisément parce que c'est là-dessus, ou à ce sujet, qu'a porté l'offense : l'offense a consisté en ce que l'homme n'a point voulu de l'amour gratuit et surnaturel de Dieu ; il faudra donc, pour qu'elle soit enlevée, que l'homme soit rétabli par Dieu Lui-même dans cet amour. « Et voilà pourquoi, conclut saint Thomas, bien que l'homme, avant d'avoir péché » ou d'avoir offensé Dieu en refusant sa grâce, « eût pu être sans la grâce et sans la faute, cependant après le péché il ne peut être sans la coulpe à moins qu'il n'ait la grâce ».

L'*ad secundum* répond que « l'amour de Dieu » dont il s'agit ici, et qui est son amour de prédilection ou dans l'ordre surnaturel, « ne consiste pas seulement dans l'acte de la volonté divine ; il implique aussi un certain effet de la grâce, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 110, art. 1). De même, le fait que Dieu n'impute plus à l'homme son péché implique un certain effet en celui à qui le péché n'est plus imputé. Car si Dieu n'impute plus à l'homme son péché, cela procède de l'amour » surnaturel « de Dieu », qui cause précisément cet effet surnaturel qu'est la réparation dans l'homme de la grâce perdue par le péché. — Et voilà le point de doctrine qu'il ne faut jamais oublier dans ces questions de la grâce et de la justification. C'est que la grâce de Dieu n'est pas un vain mot, ou même une simple attribution dans la pensée divine. Elle implique avec elle tout un ordre d'effets existant dans la créature et constituant une sorte d'être nouveau qui se superpose à l'ordre de la nature existant dans l'être créé en vertu de l'amour ordinaire de Dieu. C'est pour avoir méconnu ce point de doctrine, mis en si vive lumière par

saint Thomas, dans la question 110, que les pélagiens d'abord et les protestants ensuite ou aussi les tenants de Baïus ont erré si grossièrement sur toutes ces grandes questions.

L'*ad tertium* en appelle à « saint Augustin », qui « dit, au livre *Des Noces et de la Concupiscence* (liv. I, ch. XXVI), que *si le fait de cesser de pécher était la même chose que n'avoir plus de péché, il eût suffi que l'Écriture donnât ce conseil : Mon fils, tu as péché; ne recommence pas. Mais cela ne suffit point*; *car elle ajoute : et prie, au sujet de tes anciens péchés, pour qu'ils te soient remis.* C'est qu'en effet le péché passe quant à son acte ; mais il demeure quant à sa dette, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 87, art. 6). Et voilà pourquoi, lorsqu'un homme passe du péché d'un vice au péché du vice contraire, il n'a plus l'acte du vice passé, mais il ne cesse pas d'en avoir la dette; en telle sorte qu'il a simultanément la dette de l'un et de l'autre » en ce qui est de l'offense faite à Dieu et des suites qu'entraîne cette offense. « Les péchés, en effet, ne sont pas contraires entre eux du côté de l'aversion de Dieu, d'où provient la raison de dette » : de ce chef, ils conviennent tous; car tous ont ceci de commun qu'ils constituent un mépris de Dieu, alors que l'homme, en chaque péché mortel qu'il commet, préfère à Dieu la créature.

Saint Thomas explique lui-même admirablement toute cette doctrine dans un article lumineux des *Questions disputées*, *De la Vérité,* q. 28, art. 2. « La rémission des péchés, y déclare-t-il, ne peut être en aucune manière sans la grâce qui rend agréable à Dieu. — Pour s'en convaincre, il faut savoir que dans le péché il y a deux choses, l'aversion et la conversion »; l'aversion de Dieu; et la conversion à la créature. « Or, la rémission et la rétention du péché ne regardent point la conversion, mais plutôt l'aversion et ce qui en est la suite. Et voilà pourquoi, lorsque quelqu'un cesse d'avoir la volonté de pécher », c'est-à-dire de vouloir ce qui était l'objet de son péché, « il ne s'ensuit pas pour cela que son péché lui soit remis, quand même il passe en une volonté contraire », c'est-à-dire qu'il déteste maintenant ce qu'il avait d'abord aimé et qui lui avait fait abandonner Dieu. « Nous dirons donc que le péché est remis, quand l'aversion et les choses qui en étaient la suite, causées par l'acte

du péché passé, se trouveront guéries. — D'autre part, il y a, du côté de l'aversion, trois choses qui se suivent, et en raison desquelles la rémission des péchés ne peut point se faire sans la grâce; ce sont : l'aversion; l'offense; et la dette. — L'aversion, en effet, s'entend par rapport au bien immuable » et surnaturel « que l'homme pouvait avoir et à l'égard duquel il s'est rendu impuissant; car c'est en cela que consiste la faute inhérente à l'aversion » : l'homme a rejeté ou refusé par sa faute le bien surnaturel que Dieu lui avait donné ou lui offrait, et qui n'est possédé que par la grâce. « Il n'est donc point possible que cette aversion soit enlevée sans que ne se produise l'union au Bien immuable, d'où l'homme s'est éloigné par son péché. Et parce que cette union ne se fait que par la grâce par laquelle Dieu habite dans l'âme et l'âme adhère à Dieu par l'amour de charité, il s'ensuit que pour guérir l'aversion du péché est requise l'infusion de la grâce et de la charité, comme pour guérir la cécité est requise la reconstitution de la faculté de voir. — De même, l'offense qui suit le péché ne peut pas être détruite sans la grâce, soit que l'on considère cette offense du côté de l'homme et selon que l'homme en péchant a offensé Dieu, soit qu'on la considère du côté de Dieu et selon que Dieu est irrité à l'endroit de l'homme qui l'a offensé. — Quiconque, en effet, met une chose plus digne après une chose moins digne fait injure à celle qui est plus digne; et cela, d'autant plus que cette chose est plus digne. Or, quiconque met sa fin dans une chose temporelle, et quiconque pèche mortellement fait cela, par cela même, dans son affection, préfère la créature au Créateur, aimant plus la créature que le Créateur; car la fin est ce qui est aimé par-dessus tout. Puis donc que Dieu dépasse la créature à l'infini, l'offense de celui qui pèche mortellement contre Dieu sera infinie du côté de la dignité de Celui à qui par le péché d'une certaine manière on fait injure, alors que Dieu Lui-même et son précepte est méprisé. Il suit de là que pour détruire cette offense, les forces humaines ne suffisent point » étant nécessairement finies, « mais il y faut le don de la grâce divine », qui revêt l'homme d'une dignité divine. Nous aurons même à dire plus tard que pour avoir une réparation adéquate de cette offense, par mode

de satisfaction, il ne fallait rien moins que l'Incarnation d'une Personne divine. Aussi bien la grâce de réparation qui est maintenant dans l'homme pécheur est la grâce du Christ, participant en quelque sorte au mérite infini de la satisfaction personnelle du Christ. — « De même, Dieu est dit être offensé à l'endroit du pécheur, ou l'avoir en haine, non d'une haine qui s'oppose à l'amour dont Il aime toutes choses » dans l'ordre naturel; « car, de cette sorte, Dieu ne hait rien des choses qu'Il a faites; mais de la haine qui s'oppose à l'amour dont Il aime les saints », dans l'ordre surnaturel, « leur préparant les biens éternels. Et parce que l'effet de cet amour est le don de la grâce qui rend agréable à Dieu, de là vient que l'offense qui fait que Dieu est offensé à l'endroit de l'homme ne peut être écartée qu'autant que Dieu donne sa grâce. — Enfin, la dette du péché n'est pas seulement l'obligation à la peine sensible, mais surtout à la peine du dam, qui est la privation de la gloire. Il s'ensuit que la dette n'est point enlevée tant qu'il n'est pas donné à l'homme de pouvoir parvenir à la gloire. Or, ceci est le propre de la grâce. — Et voilà pourquoi, conclut de nouveau saint Thomas, sans la grâce la rémission des péchés est impossible ».

Pour ce changement qui fait passer l'homme de l'état de péché à l'état de justice et qui s'appelle la justification de l'impie, il est absolument requis que Dieu produise dans l'âme cette réalité d'ordre surnaturel que nous appelons la grâce sanctifiante. Le Concile de Trente a défini cette doctrine, contre l'hérésie protestante, dans le canon XIe de la session VIe : « Si quelqu'un, déclare-t-il, dit que les hommes sont justifiés par la seule imputation de la justice du Christ ou par la seule rémission des péchés, sans y comprendre la grâce et la charité qui sont répandues dans leur cœur par l'Esprit-Saint et qui y demeurent en y adhérant, ou que la grâce qui nous justifie est seulement la faveur de Dieu, qu'il soit anathème ». — Rien donc n'est plus certain que ce point de doctrine. — Mais si la grâce, au sens qui vient d'être précisé, est requise pour la justification de l'impie, n'y a-t-il que cette grâce qui soit ainsi requise, ou faut-il, en même temps qu'elle, aussi autre chose? La grâce, nous l'avons

dit, est l'effet propre de l'action divine. Elle est le produit de l'action de Dieu qui justifie. Or, sous cette action de Dieu qui justifie, il y a l'homme qui est justifié. Et précisément, la question se pose, si, du côté de l'homme qui reçoit cette action de Dieu et qui est justifié par elle, n'est point requis, dans cette justification, quelque chose qui sera le produit de son action à lui. A ce sujet, saint Thomas se demande trois choses : premièrement, si dans la justification de l'impie est requis un certain mouvement du libre arbitre; secondement, si ce mouvement doit être un mouvement de foi; s'il doit être un mouvement de détestation à l'endroit du péché. — D'abord, si nous devons requérir un mouvement du libre arbitre. C'est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si, pour la justification de l'impie, est requis un mouvement du libre arbitre?

Trois objections veulent prouver que « pour la justification de l'impie n'est point requis le mouvement du libre arbitre ». — La première est que « nous voyons les enfants et parfois même les adultes justifiés par le sacrement de baptême sans mouvement du libre arbitre. Saint Augustin dit, en effet, au livre IV des *Confessions* (ch. IV), qu'un de ses amis ayant été pris par les fièvres, il *demeura longtemps privé de sentiment dans une sueur mortelle; et comme on désespérait de sa vie, il fut baptisé sans le savoir et régénéré;* ce qui se fait par la grâce de la justification. Or, Dieu n'a pas lié sa puissance aux sacrements. Il peut donc aussi justifier l'homme en dehors des sacrements sans aucun mouvement du libre arbitre ». — La seconde objection dit que « l'homme, quand il dort, n'a pas l'usage de la raison sans lequel il n'y a pas de mouvement du libre arbitre. Or, Salomon, tandis qu'il dormait, reçut de Dieu le don de la sagesse; comme on le voit au troisième livre des *Rois*, ch. III (v. 5 et suiv.), et au second livre des *Paralipomènes*, ch. I (v. 7 et suiv.). Donc, aussi, pour la même raison, le don de la grâce qui justifie est accordé

quelquefois à l'homme par Dieu sans mouvement du libre arbitre ». — La troisième objection fait observer qu'« une même cause produit la grâce et la conserve. Saint Augustin dit, en effet, au huitième livre du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. XII), que *l'homme doit en telle sorte se tourner vers Dieu qu'il soit sans cesse justifié par lui.* Or, la grâce est conservée dans l'homme sans mouvement du libre arbitre. Donc sans mouvement du libre arbitre la grâce peut aussi être communiquée au commencement ».

L'argument *sed contra* est le mot que « nous lisons en saint Jean, ch. VI (v. 45) : *Quiconque entend de mon Père et écoute vient vers moi.* Or, écouter n'est pas sans un mouvement du libre arbitre; car celui qui écoute consent à celui qui l'enseigne. Donc nul ne vient à Dieu par la grâce qui justifie sans un mouvement du libre arbitre ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « la justification de l'impie se fait par Dieu mouvant l'homme à la justice; c'est Lui, en effet, qui *justifie l'impie,* comme il est dit *aux Romains,* ch. IV (v. 5). Or, Dieu meut toutes choses selon la nature de chacune d'elles; comme nous voyons, dans les choses naturelles, qu'autrement sont mus les corps lourds et autrement les corps légers, en raison de leur diverse nature. Pareillement donc Il meut les hommes à la justice selon la condition de la nature humaine. Or, l'homme, en raison de sa nature propre, a d'être doué de libre arbitre. Il s'ensuit que dans l'homme qui a l'usage du libre arbitre, la motion de Dieu vers la justice ne se fait point sans mouvement du libre arbitre, mais Dieu communique en telle sorte le don de la grâce qui justifie, qu'avec cela Il meut en même temps le libre arbitre à accepter le don de la grâce, en tous ceux qui sont capables de cette motion ». — *Dieu meut le libre arbitre à accepter;* retenons ces mots et cette formule de saint Thomas. Rien de plus précis ni de plus catholique ou de plus antipélagien et antijanséniste, mais aussi de plus thomiste et de plus antimoliniste n'a jamais été écrit par aucun auteur. L'homme *accepte par son libre arbitre;* mais Dieu *le meut à accepter.* Toute la doctrine de la grâce, ou plutôt du mouvement du libre arbitre sous l'action de la grâce, est dans ces mots et

dans cette formule. Le Concile de Trente, au canon IV de la session VIe, dans lequel il définit la part du libre arbitre dans la préparation à la grâce, a fait sien le mot de saint Thomas, et il parle, lui aussi, du libre arbitre de l'homme *mû et excité par Dieu, dans l'acte même où il coopère par son assentiment ou son consentement.*

L'*ad primum* répond que « les enfants ne sont point capables du mouvement du libre arbitre; et voilà pourquoi ils sont mus par Dieu à la justice en cette seule manière que leur âme est *informée* par la grâce. Toutefois, cela ne se fait point sans le sacrement; parce que de même que le péché originel dont ils sont justifiés n'est point parvenu à eux par leur volonté propre mais par l'origine charnelle, de même aussi la grâce dérive du Christ en eux par la régénération spirituelle. Et il en est de même pour les fous ou les idiots qui n'ont jamais eu l'usage du libre arbitre. Mais si quelqu'un a jamais eu l'usage du libre arbitre et qu'ensuite il en soit privé soit par la maladie soit par le sommeil, il ne recevra point la grâce sanctifiante en vertu du baptême administré extérieurement ou en vertu de tout autre sacrement, à moins qu'auparavant il n'ait eu la volonté de recevoir ce sacrement; ce qui ne peut pas être sans l'usage du libre arbitre. Et c'est ainsi que fut régénéré celui dont parle saint Augustin; car et avant et après il avait accepté et il accepta le baptême ».

L'*ad secundum* déclare que « Salomon lui-même n'a point mérité ni reçu la sagesse pendant son sommeil; mais, durant son sommeil, il lui fut déclaré qu'en raison de son désir précédent, Dieu lui donnerait la sagesse; aussi bien est-il dit, en sa personne, dans le livre de la *Sagesse,* ch. VII (v. 7) : *Je l'ai désiré; et le sens m'a été donné.* — On peut dire aussi, ajoute saint Thomas, que ce sommeil ne fut point naturel mais prophétique, selon qu'il est marqué au livre des *Nombres,* ch. XII (v. 6) : *S'il se trouve parmi vous quelque prophète du Seigneur, je lui parlerai durant le sommeil ou en vision.* Et dans ce cas, le prophète a l'usage du libre arbitre. — Toutefois, continue le saint Docteur, il faut savoir que la raison n'est point la même pour le don de la sagesse et pour le don de la grâce qui justifie. C'est qu'en effet le don de la grâce qui justifie ordonne surtout l'homme au

bien, qui est l'objet de la volonté; et voilà pourquoi l'homme y est mû par un mouvement de la volonté, qui est un mouvement du libre arbitre. La sagesse, au contraire, est la perfection de l'intelligence, qui précède la volonté; aussi bien l'intelligence peut être illuminée du don de la sagesse, sans un mouvement complet du libre arbitre. Et c'est ainsi que nous voyons que durant le sommeil certaines choses sont révélées aux hommes; selon qu'il est dit dans le livre de Job, ch. XXXIII (v. 15 et suiv.) : *Quand un profond sommeil pèse sur les mortels, quand ils dorment sur leur couche, à ce moment Il leur ouvre l'oreille et les enseignant Il les forme à la discipline* ». — L'on connaît les beaux vers de Racine, dans *Athalie :*

Un songe (me devrais-je inquiéter d'un songe?)
Entretient dans mon cœur un chagrin qui le ronge.
Je l'évite partout; partout il me poursuit.
C'était pendant l'horreur d'une profonde nuit...
... de ce souvenir mon âme possédée
A deux fois en dormant revu la même idée.
Deux fois mes tristes yeux se sont vu retracer
Ce même enfant toujours tout prêt à me percer.
(Acte II, scène v.)

L'*ad tertium* dit que « dans l'infusion de la grâce qui justifie il y a une certaine transmutation de l'âme; et voilà pourquoi est requis le mouvement propre de l'âme humaine, afin que l'âme soit mue selon son mode. Mais la conservation de la grâce se fait sans transmutation; aussi bien n'est-il pas requis de mouvement du côté de l'âme, mais seulement la continuation de l'influx divin ».

Parce que l'infusion de la grâce qui fait passer l'impie de l'état de péché à l'état de justice, est un changement de l'âme humaine en ce qu'elle a de plus spécifiquement propre, il faut que dans ce changement l'âme humaine soit mue selon qu'il convient à sa nature. Et parce que le propre de l'âme humaine est d'être douée de libre arbitre, il faudra donc qu'en la mouvant, Dieu fasse jouer, si l'on peut ainsi s'exprimer, le libre arbitre, quand l'état de l'homme le comporte, en lui faisant produire les actes qui lui sont propres et qui seront en harmonie avec la collation de la

grâce dont il s'agit. — Mais quels seront ces actes? Saint Thomas se demande d'abord, si, parmi ces actes est requis le mouvement de la foi. Nous aurons sa réponse à l'article qui suit.

Article IV.

Si, pour la justification de l'impie, est requis le mouvement de la foi?

Trois objections veulent prouver que « pour la justification de l'impie n'est point requis le mouvement de la foi ». — La première dit que « si l'homme est justifié par la foi, il est justifié aussi par certaines autres choses. Il l'est par la crainte, dont il est dit, au livre de l'*Ecclésiastique*, ch. I (v. 27 et suiv.) : *La crainte du Seigneur chasse le péché; car celui qui n'a pas la crainte ne pourra pas être justifié.* Il l'est aussi par la charité; selon cette parole que nous lisons en saint Luc, ch. VII (v. 47) : *Beaucoup de péchés lui sont remis, parce qu'elle a beaucoup aimé.* De même, par l'humilité; selon cette parole de saint Jacques, ch. IV (v. 6) : *Dieu résiste aux superbes; et Il donne sa grâce aux humbles.* Également, par la miséricorde; selon cette parole des *Proverbes*, ch. XV (v. 27) : *Par la miséricorde et la foi les péchés sont purifiés.* Donc le mouvement de la foi n'est pas plus requis que celui des autres vertus ». — La seconde objection, fort intéressante, remarque que « l'acte de la foi n'est requis pour la justification qu'autant que par la foi l'homme connaît Dieu. Mais il est encore d'autres modes par lesquels l'homme peut connaître Dieu, savoir : par la connaissance naturelle; et par le don de la sagesse. Donc l'acte de la foi n'est pas requis pour la justification ». — La troisième objection rappelle que « les articles de la foi sont multiples. Si donc l'acte de la foi était requis pour la justification de l'impie, il semble qu'il faudrait que l'homme, quand il est d'abord justifié, pensât à tous les articles de la foi. Or, ceci semble un inconvénient; car pour y penser ainsi il faudrait un long laps de temps. Donc il semble que l'acte de la foi n'est pas requis pour la justification ».

L'argument *sed contra* est le mot de l'épître *aux Romains*, ch. v (v. 1), où « il est dit : *Justifiés par la foi, nous avons la paix avec Dieu* ».

Au corps de l'article, saint Thomas s'appuie sur la conclusion de l'article précédent. « Il a été dit que le mouvement du libre arbitre est requis pour la justification de l'impie, selon que l'âme de l'homme est mue par Dieu. Or, Dieu meut l'âme de l'homme en la convertissant à Lui; selon que nous lisons au psaume LXXXIV (v. 7), d'après une autre version : *O Dieu, en nous convertissant, vous nous vivifierez*. Il s'ensuit que pour la justification de l'impie est requis le mouvement de l'âme par lequel elle se tourne vers Dieu. Mais le premier mouvement vers Dieu se fait par la foi; selon cette parole de l'épître *aux Hébreux*, ch. XI (v. 6) : *Celui qui s'approche de Dieu doit croire qu'Il existe*. Donc le mouvement de la foi est requis pour la justification de l'impie ».

L'*ad primum* nous va expliquer la vraie nature de ce mouvement de foi; et nous y retrouverons ces autres vertus dont parlait l'objection. C'est qu'en effet « le mouvement de la foi n'est point parfait s'il n'est informé par la charité ; et voilà pourquoi en même temps que se trouve, dans la justification de l'impie, le mouvement de la foi, se trouve aussi le mouvement de la charité. D'autre part, le libre arbitre se meut vers Dieu pour se soumettre à Lui ; et donc, se présentent aussi les actes de la crainte filiale et de l'humilité. Il arrive, en effet, qu'un seul et même acte du libre arbitre appartient à diverses vertus, selon que l'une commande et l'autre est commandée, pour autant que l'acte peut être ordonné à des fins diverses. Quant à l'acte de la miséricorde, il agit contre le péché par mode de satisfaction ; et alors il suit la justification. Il peut agir aussi par mode de préparation, en tant que *ceux qui font miséricorde trouveront aussi miséricorde ;* et de la sorte il peut même précéder la justification. Il peut d'ailleurs concourir à la justification ensemble avec les autres vertus dont il a été parlé, selon que la miséricorde est comprise dans l'amour du prochain ». — Cette fin de l'*ad primum* nous montre que les actes du libre arbitre peuvent se considérer sous des aspects très divers par rapport à la grâce de la justification : parfois ils la précèdent et la préparent, appartenant alors à ce que

nous avons dit à la question précédente; quelquefois, ils la suivent, étant distincts de sa production, et relèvent de ce que nous dirons à la question suivante; d'autres fois, ils l'accompagnent et en font pour ainsi dire partie, auquel sens nous en traitons dans la question actuelle.

L'*ad secundum* déclare que « par la connaissance naturelle, l'homme ne se tourne point vers Dieu selon qu'Il est l'objet de la béatitude et la cause de la justification; aussi bien une telle connaissance ne suffit point pour la justification ». Un abîme quasi-infini sépare les deux ordres de la connaissance naturelle et des effets de la grâce, comme nous l'avons tant de fois noté, plus spécialement à propos de la question 109. — « Quant au don de la sagesse, il présuppose la connaissance de la foi, ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit plus haut » (q. 68, art. 2; art. 4, *ad 3um*).

L'*ad tertium* explique qu' « au témoignage de l'Apôtre, dans son épître *aux Romains*, ch. IV (v. 5), *pour celui qui croit en Celui qui justifie l'impie, sa foi lui est imputée à justice, selon que l'a voulu la grâce de Dieu.* Par où l'on voit que dans la justification de l'impie est requis l'acte de foi afin que l'homme croie que Dieu justifie les hommes par le mystère du Christ »; et dans cette croyance se trouvent implicitement compris tous les articles de la foi, comme nous aurons à le dire plus tard (2^a-2^{ae}, q. 2).

Le mouvement du libre arbitre, qui, sous l'action de la grâce justifiant l'homme et en même temps qu'elle, se produit dans l'âme, est un mouvement de l'âme vers Dieu. Ce mouvement ne peut être qu'un mouvement de foi, c'est-à-dire un mouvement se portant vers Dieu connu, d'une connaissance que l'Esprit-Saint Lui-même produit dans l'âme, comme fin dans l'ordre surnaturel et comme auteur de la justification par sa seule grâce en vertu des mérites du Rédempteur. Pour qu'un tel mouvement de foi soit ce qu'il doit être, il faut qu'il soit entouré ou accompagné de toutes les vertus qui font que l'âme se tient devant Dieu dans les sentiments qu'elle doit avoir à l'endroit de l'auteur de son salut. Et, par suite, ce mouvement de foi sera nécessairement accompagné des mouvements d'humilité, de crainte filiale et de

charité surnaturelle, pour Dieu explicitement et implicitement aussi pour le prochain, sans lesquels Dieu ne saurait agréer l'âme qui vient vers Lui. Toutefois, il n'est point nécessaire que ce mouvement de foi engendre dans l'homme qui est justifié la certitude absolue qu'il est justifié en effet ; bien loin que la justification consiste dans cette sorte de certitude, comme le voulaient les protestants. Dans les canons XII, XIII, XIV et XV de la session VIe, le Concile de Trente a condamné cette folle doctrine : — « Si quelqu'un dit que la foi qui justifie n'est pas autre chose que la confiance en la divine miséricorde remettant les péchés en vue du Christ; ou cette confiance être la seule qui justifie; qu'il soit anathème. — Si quelqu'un dit qu'il est nécessaire à tout homme pour obtenir la rémission des péchés qu'il croie avec certitude et sans aucune hésitation de sa propre infirmité ou de son manque de disposition, que les péchés lui sont remis ; qu'il soit anathème. — Si quelqu'un dit que l'homme est absous et justifié de ses péchés parce qu'il croit avec certitude qu'il en est absous et justifié ; ou que personne n'est vraiment justifié, si ce n'est celui qui croit qu'il est justifié; et l'absolution et la justification être réalisées par cette seule foi; qu'il soit anathème. — Si quelqu'un dit que l'homme régénéré et justifié est tenu en vertu de la foi de croire qu'il est certainement au nombre des prédestinés ; qu'il soit anathème». — Nous avons établi, en effet, à la question précédente, qu'à moins d'une révélation spéciale, l'homme ne peut jamais savoir, d'une absolue certitude, qu'il a la grâce de Dieu qui justifie. Ce n'est donc point là-dessus que porte le mouvement de la foi qui est requis dans la justification, mais sur Dieu, fin de l'ordre surnaturel et auteur de la justification par les mérites de Jésus-Christ, comme nous l'a dit saint Thomas et comme l'enseigne à son tour, expressément, le Concile de Trente, au chapitre VI de la session VIe : « Les hommes se disposent à la justice elle-même, alors qu'excités par la grâce divine et aidés par elle, concevant la foi qui est par l'ouïe, ils se meuvent librement vers Dieu, croyant être vraies les choses qui sont révélées et promises par Dieu ; et ceci d'abord, que Dieu justifie l'impie par sa grâce, par la rédemption qui est dans le Christ Jésus ; et alors que comprenant qu'ils sont pécheurs, la

crainte de la divine justice qui les frappe utilement, les fait se tourner à considérer la miséricorde de Dieu, élève leur espérance, et leur donne la confiance que Dieu leur sera propice eu égard au Christ; qu'ils commencent à l'aimer comme source de toute justice; et que, par suite, ils sont mus contre le péché par une certaine haine et une certaine détestation ».

Ces derniers mots du Concile nous amènent à nous poser une nouvelle question qui doit compléter la doctrine exposée déjà dans les deux précédents articles et qui est de savoir si, en effet, au mouvement du libre arbitre vers Dieu par la foi doit se joindre un mouvement de ce même libre arbitre contre le péché, dans l'acte de la justification. — C'est l'objet de l'article qui suit.

Article V.

Si, pour la justification de l'impie, est requis un mouvement du libre arbitre contre le péché?

Trois objections veulent prouver que « pour la justification de l'impie n'est point requis un mouvement du libre arbitre contre le péché ». — La première est que « la seule charité suffit pour la destruction du péché; selon cette parole des *Proverbes,* ch. x (v. 12) : *La charité couvre tous les délits.* Or, l'objet de la charité n'est pas le péché. Donc il n'est point requis, pour la justification de l'impie, un mouvement du libre arbitre contre le péché ». — La seconde objection déclare que « celui qui tend en avant ne doit pas regarder en arrière; selon cette parole de l'Apôtre, *aux Philippiens,* ch. III (v. 13 et suiv.) : *Oubliant ce qui est derrière moi, et me portant de moi-même vers ce qui est en avant, je cours droit au but que m'a marqué la vocation d'en-haut.* Or, pour celui qui tend vers la justice, les péchés passés sont derrière lui. Donc il doit les oublier et ne point se tourner vers eux par un mouvement du libre arbitre ». — La troisième objection fait observer que « dans la justification de l'impie, il n'est pas remis un péché sans l'autre; il serait impie, en effet, de n'attendre de Dieu qu'un demi-pardon. Si donc,

dans la justification de l'impie, il fallait que le libre arbitre se meuve contre le péché, il faudrait que le pécheur s'occupe de tous ses péchés. Or, cela même est un inconvénient, semble-t-il : soit parce qu'il faudrait pour cela un temps très long; soit parce que l'homme ne pourrait pas recevoir le pardon des péchés qu'il aurait oubliés. Donc le mouvement du libre arbre contre le péché n'est point requis dans la justification de l'impie ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit, dans le psaume XXXI (v. 5) : *J'ai dit : Je confesserai contre moi mon injustice au Seigneur; et vous, vous m'avez remis l'impiété de mon péché* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler que « la justification de l'impie, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. I), est un certain mouvement dont l'âme humaine est mue par Dieu de l'état de péché à l'état de justice. Il faudra donc que l'âme humaine soit, par rapport à l'un et l'autre extrême, selon le mouvement du libre arbitre, comme le corps mû d'un mouvement local par quelque moteur est aux deux termes de ce mouvement. Or, il est manifeste, dans le mouvement local, que le corps qui est mû s'éloigne du point de départ et approche du point d'arrivée. Pareillement donc, il faut que l'âme humaine, tandis qu'elle est justifiée, par le mouvement de son libre arbitre s'éloigne du péché et vienne à la justice. D'autre part, l'éloignement et l'approche, quand il s'agit du libre arbitre, s'entendent de la détestation et du désir. Saint Augustin dit, en effet, dans son traité sur saint Jean, exposant cette parole : *Le mercenaire fait*, que *nos affections sont les mouvements de l'âme : la joie de l'âme fait qu'elle se répand, la crainte est sa fuite; vous vous avancez par l'esprit, quand vous désirez, vous fuyez quand vous craignez*. Et, par suite, il faut que dans la justification de l'impie se produise un double mouvement du libre arbitre : l'un, qui par voie de désir le fait tendre vers la justice de Dieu; l'autre, qui lui fait détester le péché ».

L'*ad primum* répond qu' « il appartient à la même vertu de chercher l'un des deux opposés et de fuir l'autre. Aussi bien, de même qu'il appartient à la charité d'aimer Dieu, de même aussi il lui appartient de détester les péchés qui séparent l'âme

de Dieu ». Aimer Dieu lui appartient directement ; détester le péché, par voie de conséquence.

L'*ad secundum* accorde que « l'homme ne doit point retourner par l'amour aux choses qui sont derrière, et, au contraire, il doit, de ce chef, les oublier, pour que son cœur ne s'y attache point. Mais il doit les rappeler et les considérer pour les détester; car, de la sorte, il s'en éloigne ».

L'*ad tertium* explique que « dans le temps qui précède la justification, il faut que l'homme déteste chacun des péchés qu'il a commis et dont il a la mémoire. De cette considération qui précède suit dans l'âme un certain mouvement qui fait qu'on déteste universellement tous les péchés que l'on a commis, parmi lesquels se trouvent aussi compris les péchés tombés dans l'oubli; car l'homme est disposé de telle sorte que même les péchés dont il ne se souvient pas seraient l'objet de sa contrition s'il les avait dans sa mémoire. Et ce mouvement concourt à la justification ». — Nous venons de voir que saint Thomas distingue un double mouvement de l'âme à l'endroit du péché : l'un, qui précède la justification; l'autre, qui est un de ses éléments essentiels. Le premier se confond avec cette sorte d'examen qui fait revenir le pécheur sur toute sa vie passée pour en voir, dans le détail, et selon que la chose est possible pour lui, les diverses fautes qui l'ont rendu coupable devant Dieu. Chacune de ces fautes dont le souvenir lui revient doit être détestée par lui en raison de sa nature et de sa gravité. Ce mouvement de détestation n'est pas encore le mouvement de la contrition proprement dite; mais il en est la préparation. Et la contrition suit nécessairement, sous l'action de la grâce, au moment de la justification. A ce moment, l'homme déteste, d'une détestation parfaite, toutes les fautes qu'il a commises, non seulement celles dont il a pu retrouver le souvenir dans son examen préalable, mais même celles dont il ne se souvient pas, pour ce motif, commun à toutes, qu'elles ont constitué une grave offense à l'endroit de Dieu et qu'elles ont formé, chacune d'elles, un obstacle direct à la possession de Dieu par la grâce ici-bas et par la gloire au ciel. — Nous n'avons pas à nous étendre plus longuement ici sur ces divers mouvements. Ils feront l'objet d'études très spéciales,

quand il s'agira, plus tard, des sacrements de baptême et de pénitence.

La justification de l'impie est le passage, pour l'être humain, sous l'action de Dieu, de l'état de péché à l'état de justice. Il implique essentiellement l'infusion de la grâce sanctifiante dans l'âme; et aussi, quand il s'agit d'un adulte ayant l'usage de son libre arbitre, un mouvement du libre arbitre se portant vers Dieu par la foi et se détournant du péché par la détestation. Ces divers éléments seront suivis nécessairement de la rémission des péchés. Mais devons-nous placer cette rémission des péchés elle-même au nombre des éléments requis pour la justification de l'impie. C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article suivant, où saint Thomas nous donnera le dernier mot sur la question de ces divers éléments.

Article VI.

Si la rémission des péchés doit être énumérée parmi les choses requises pour la justification de l'impie?

Trois objections veulent prouver que « la rémission des péchés ne doit pas être énumérée parmi les choses requises pour la justification de l'impie ». — La première est que « la substance d'une chose ne fait point nombre avec les éléments requis pour cette chose; l'homme, par exemple, ne fait point nombre avec son âme et son corps. Or, la justification de l'impie est la rémission des péchés, ainsi qu'il a été dit (art. 1). Donc la rémission des péchés ne doit pas être comptée parmi les choses requises pour la justification de l'impie ». — La seconde objection dit que « l'infusion de la grâce et la rémission de la coulpe est une même chose; comme est une même chose l'illumination et l'expulsion des ténèbres. Or, une même chose ne fait point nombre avec elle-même; car l'un et la multitude s'opposent. Donc la rémission de la coulpe ne doit pas faire nombre avec l'infusion de la grâce ». — La troisième objection fait observer que « la

rémission des péchés suit le mouvement du libre arbitre vers Dieu et contre le péché, comme l'effet suit sa cause; car par la foi et la contrition les péchés sont remis. Or, l'effet ne fait point nombre avec la cause; puisque les choses qui font nombre ensemble, comme membres d'une même division, coexistent dans l'ordre de nature. Donc la rémission des péchés ne doit point être mise au nombre des autres choses requises pour la justification de l'impie ».

L'argument *sed contra* oppose que « dans l'énumération des éléments requis pour une chose, on ne doit pas omettre la fin qui est ce qu'il y a de principal en tout être. Or, la rémission des péchés est la fin dans la justification de l'impie. Il est dit, en effet, dans *Isaie*, ch. XXVII (v. 9) : *C'est là le fruit, que son péché soit enlevé.* Donc la rémission des péchés doit être comptée parmi les choses requises pour la justification de l'impie ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « on énumère quatre choses qui sont requises pour la justification de l'impie; savoir : l'infusion de la grâce; le mouvement du libre arbitre vers Dieu par la foi; et le mouvement du libre arbitre contre le péché; et la rémission de la coulpe. La raison en est que la justification, ainsi qu'il a été dit (art. I), est un certain mouvement dont l'âme est mue par Dieu de l'état de coulpe à l'état de justice. Or, dans tout mouvement où un être est mû par un autre, trois choses sont requises : premièrement, la motion du moteur; secondement, le mouvement du mobile; et troisièmement, la consommation du mouvement, ou l'arrivée au terme. Nous dirons donc, ici, que l'infusion de la grâce se prend du côté de la motion divine. Du côté du libre arbitre qui est mû, nous avons deux mouvements de ce libre arbitre, selon qu'il s'éloigne du point de départ et qu'il s'approche du point d'arrivée. Quant à la consommation du mouvement ou l'arrivée au terme, elle est marquée dans la rémission de la coulpe : c'est, en effet, en cela que la justification se consomme ». — Ce corps de l'article, nous venons de le voir, est comme la récapitulation des articles précédents; et il en est aussi, une fois de plus, la justification lumineuse.

L'*ad primum* explique que « la justification de l'impie est dite être la rémission même des péchés, selon que tout mouvement

tire son espèce de son terme. Et, cependant, pour atteindre ce terme, bien d'autres choses sont requises, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit » (au corps de l'article et dans les articles précédents).

L'*ad secundum* fait observer que « l'infusion de la grâce et la rémission de la coulpe peuvent se dire d'une double manière. — D'abord, en raison de la substance même de l'acte; et, de cette sorte, elles sont une même chose : c'est, en effet, par le même acte que Dieu accorde la grâce et remet la coulpe » ; puisque, nous l'avons vu au second article de cette question, l'état de coulpe dont il s'agit ici n'est pas autre chose que la privation de la grâce. — « D'une autre manière, l'infusion de la grâce et la rémission de la coulpe peuvent se considérer du côté des objets. Et, de ce chef, elles diffèrent, selon la différence de la coulpe qui est enlevée et de la grâce qui est accordée. C'est ainsi, du reste, que dans les choses de la nature, la génération et la corruption diffèrent, bien que la génération de l'un soit la corruption de l'autre ». — La grâce et la coulpe diffèrent comme choses opposées, l'une étant le contraire de l'autre; mais l'acte même par lequel la grâce est rendue présente dans le sujet n'est pas autre que celui par lequel la coulpe est chassée de ce même sujet, puisque l'introduction ou l'infusion de l'une est l'expulsion de l'autre.

L'*ad tertium* déclare que « l'énumération dont il s'agit n'est point selon la division du genre en ses espèces, dans laquelle il faut que les choses énumérées soient simultanément; mais selon la différence des éléments qui sont requis pour l'être complet d'une même chose : dans cette énumération, un élément peut venir avant et l'autre après, parce que des principes ou des parties d'une chose qui est composée, l'un de ces principes ou l'une de ces parties peut venir avant l'autre ».

Nous savons ce qu'est la justification de l'impie et quels éléments elle requiert. — Il nous faut nous demander maintenant comment elle se fait : si elle se fait instantanément; et quel est des éléments qu'elle comprend celui qui doit venir d'abord selon l'ordre de nature. — D'abord, le premier point. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article VII.

Si la justification de l'impie se fait instantanément ou par voie de succession?

Nous avons ici cinq objections. Elles veulent prouver que « la justification de l'impie ne se fait point en un instant, mais qu'elle est chose successive ». — La première arguë de ce qu' « il a été dit que pour la justification de l'impie est requis le mouvement du libre arbitre. Or, l'acte du libre arbitre est l'acte de choisir, qui présuppose l'acte du conseil, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 15, art. 3). Puis donc que la délibération implique une certaine enquête qui est chose successive, il semble que la justification de l'impie sera elle aussi chose successive ». — La seconde objection insiste dans le même sens. « Le mouvement du libre arbitre n'est point sans une certaine considération de l'intelligence. Or, il est impossible d'entendre simultanément plusieurs choses d'une façon actuelle, ainsi qu'il a été dit dans la Première Partie (q. 85, art. 4). Puis donc que pour la justification de l'impie est requis un mouvement du libre arbitre portant sur diverses choses, savoir sur Dieu et sur le péché, il semble que la justification de l'impie ne peut pas être en un instant ». — La troisième objection fait observer que « la forme qui admet le plus et le moins est reçue dans le sujet d'une manière successive; comme on le voit pour la blancheur et la noirceur. Or, la grâce admet le plus et le moins, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 112, art. 4). Donc elle n'est point reçue tout d'un coup dans le sujet. Et puisque l'infusion de la grâce est requise pour la justification de l'impie, il semble que la justification de l'impie ne peut pas être en un instant ». — La quatrième objection déclare que « le mouvement du libre arbitre qui concourt à la justification de l'impie est méritoire; d'où il suit qu'il doit procéder de la grâce, sans laquelle il n'y a point de mérite, comme il sera dit plus loin (q. 114, art. 2). Or, une chose doit recevoir d'abord sa forme, avant de pouvoir agir selon cette forme. Donc la grâce doit être

communiquée d'abord; et ce n'est qu'après que le libre arbitre se meut vers Dieu et contre le péché. Donc la justification n'est point tout entière simultanément ». — Enfin la cinquième objection dit que « si la grâce est répandue dans l'âme, il faut assigner un premier instant où elle s'y trouve. Pareillement, si la coulpe est remise, il faut assigner un dernier instant dans lequel l'homme est soumis à cette coulpe. D'autre part, ce ne peut pas être le même instant pour les deux; car il s'ensuivrait que les contraires sont ensemble. Donc il faut qu'il y ait deux instants qui se suivent; et, entre ces deux instants, il faudra, selon la doctrine d'Aristote, au sixième livre des *Physiques* (ch. I, n. 2; de S. Th., leç. I) que le temps se trouve au milieu. Donc la justification ne se fait pas tout entière simultanément, mais d'une manière successive ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce que « la justification de l'impie se fait par la grâce de l'Esprit-Saint qui justifie. Or, l'Esprit-Saint advient subitement dans les cœurs des hommes; selon cette parole du livre des *Actes*, ch. II (v. 2) : *Il se produisit subitement du ciel un bruit pareil à un vent violent qui se lève;* et la glose dit que *la grâce de l'Esprit-Saint ne connaît point les retardements de l'hésitation.* Donc la justification de l'impie n'est pas successive, mais instantanée ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « toute la justification de l'impie consiste originairement dans l'infusion de la grâce; c'est par elle, en effet, que le libre arbitre est mû et que la coulpe est remise. Or, l'infusion de la grâce se fait instantanément sans aucune succession. La raison en est que s'il arrive qu'une forme ne soit pas subitement imprimée dans son sujet, c'est parce que le sujet n'est point disposé et que l'agent a besoin de temps pour le disposer en effet. Aussi bien voyons-nous que, tout de suite, quand la matière est disposée par l'altération qui précède, la forme substantielle s'acquiert en elle; et, pour la même raison, parce que le corps diaphane est disposé de soi à recevoir la lumière, c'est tout de suite qu'il est illuminé par le corps actuellement lumineux. D'autre part, il a été dit plus haut (q. 112, art. 2), que Dieu, à l'effet de répandre la grâce dans l'âme, ne requiert aucune disposition qu'Il ne produise Lui-

même. Et Il produit cette disposition proportionnée à la réception de la grâce, quelquefois tout d'un coup, quelquefois à la longue, peu à peu et successivement, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 112, art. 2). Si, en effet, il arrive que l'agent naturel ne puisse pas tout d'un coup disposer la matière, c'est parce qu'il y a une certaine disproportion entre la vertu de l'agent et la matière qui lui résiste; et, à cause de cela, nous voyons que plus la vertu de l'agent est puissante, plus la matière se trouve rapidement disposée. Puis donc que la vertu divine est infinie, elle peut subitement disposer quelque matière créée que ce soit à la réception de sa forme; et à plus forte raison le libre arbitre dont le mouvement peut être instantané de sa nature. — Par où l'on voit, conclut saint Thomas, que la justification de l'impie se fait instantanément ». — Même quand c'est par une longue préparation que Dieu a voulu disposer une âme à la réception de sa grâce, au moment où Il confère sa grâce, c'est en un instant qu'Il confère cette grâce et qu'Il produit dans l'âme les dispositions ultimes et parfaites qui sont en harmonie avec elle, comme va nous l'expliquer saint Thomas dans la réponse aux objections.

L'*ad primum* nous dit, en effet, que « le mouvement du libre arbitre qui concourt à la justification de l'impie » et qui est la préparation essentiellement requise pour cette justification, « est le consentement faisant qu'on déteste le péché et qu'on s'approche de Dieu par la foi; et ce consentement est chose instantanée. — Il est vrai que parfois précède une certaine délibération, mais elle n'entre point dans la substance de la justification; elle est le chemin qui y conduit; c'est ainsi que le mouvement local conduit à l'illumination, et l'altération à la génération ».

L'*ad secundum* répond que « rien n'empêche, ainsi qu'il a été dit dans la Première Partie (q. 85, art. 4; q. 58, art. 2), que deux choses soient entendues simultanément dans un même acte, selon que d'une certaine manière elles ne font qu'un; c'est ainsi que nous entendons simultanément le sujet et l'attribut en tant qu'ils sont unis dans l'ordre d'une telle proposition affirmative. Et, de la même manière, le libre arbitre peut simultanément atteindre deux choses dans son mouvement selon que l'une est ordonnée à l'autre. Puis donc que le mouvement du libre arbitre

contre le péché est ordonné au mouvement du libre arbitre vers Dieu, car c'est pour cela que l'homme déteste le péché, parce qu'il est contre Dieu à qui il veut être uni, de là vient que le libre arbitre, dans la justification de l'impie, tout ensemble déteste le péché et se tourne vers Dieu; comme c'est aussi simultanément qu'un corps en s'éloignant d'un lieu s'approche de l'autre ». — Le mouvement est substantiellement un; et si l'on parle de deux mouvements, c'est en raison du rapport que ce même mouvement dit à ses deux termes : par rapport à l'un, c'est un mouvement d'éloignement, et par rapport à l'autre, un mouvement d'approche, mais il n'y a qu'un seul et même acte de mouvement.

L'*ad tertium* dit que « le fait d'admettre le plus ou le moins n'est pas la raison pour laquelle une forme n'est point reçue dans la matière tout d'un coup; sans quoi la lumière ne serait point reçue tout d'un coup dans l'air, qui peut être plus ou moins illuminé. Mais la raison se tire du côté de la matière ou du sujet », selon qu'il s'y trouve ou non la disposition requise pour la réception de la forme, « ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad quartum* explique le point de doctrine très intéressant et très important, que touchait l'objection, savoir que le mouvement du libre arbitre qui concourt à la justification est méritoire, ce qui suppose la présence de la grâce; d'où l'objection voulait conclure que la grâce préexiste à ce mouvement; et que par suite tout cela n'est point simultané dans l'âme. — Saint Thomas répond que « dans le même instant où elle acquiert la forme, une chose commence à agir selon cette forme; c'est ainsi que le feu, dès qu'il est, tend à s'élever; et si son mouvement était instantané, c'est tout ensemble qu'il serait et qu'il se trouverait en son lieu. Puis donc que le mouvement du libre arbitre, qui est l'acte de vouloir, n'est point successif, mais instantané, il s'ensuit qu'il n'est point nécessaire que la justification de l'impie soit successive ». — On voit par cette réponse, qu'il faut soigneusement distinguer, comme nous l'avons déja dit tant de fois, le mouvement du libre arbitre sous l'action de la grâce actuelle, qui peut exister avant que la grâce sanctifiante soit dans l'âme, du mouvement du libre arbitre qui existe dans l'âme

en même temps que la grâce sanctifiante. Le premier n'est point, c'est trop évident, un effet de la grâce sanctifiante; il rentre plutôt, par mode de cause matérielle ou dispositive, dans l'ordre de la cause de cette grâce, ainsi que nous l'avons établi à la question précédente. Le second, au contraire, comme nous en a averti le titre même de la question actuelle, est un effet de la grâce sanctifiante présente dans l'âme. D'où il suit que si le premier ne peut pas être méritoire, bien qu'il soit, d'une certaine manière, d'ordre surnaturel, en raison du terme auquel il tend et de la motion divine qui l'y fait tendre, le second, parce qu'il est un effet de la grâce sanctifiante, est méritoire au sens strict et parfait de ce mot. Nous reviendrons sur cette dernière différence, à la question suivante qui traitera directement de l'acte méritoire.

L'*ad quintum* fait observer que « la succession de deux choses opposées dans un même sujet doit se considérer tout autrement quand il s'agit des êtres qui sont soumis au temps, ou quand il s'agit de ceux qui sont au-dessus du temps. — Pour les êtres qui sont soumis au temps, il n'y a pas à assigner un dernier instant où la forme précédente soit dans le sujet; mais on assigne un dernier temps », où cette forme s'y trouve, « et un premier instant où la forme qui suit est présente dans le sujet ou dans la matière. La raison en est que dans le temps on ne peut point marquer un instant qui précède immédiatement un autre instant, à cause que les instants ne se suivent pas dans le temps, pas plus que les points dans la ligne, ainsi qu'il est prouvé au sixième livre des *Physiques* (ch. 1, n. 2, 3; de S. Th., leç. 1). Mais le temps se termine à l'instant [Cf. sur cette délicate et très intéressante question du temps et de l'instant, notre tome III, p. 291-324]. Il suit de là que dans tout le temps qui précède, alors qu'une chose est mue à telle forme, cette chose existe sous la forme opposée; et au dernier instant de ce temps, qui est le premier du temps suivant, cette chose a la forme qui est le terme du mouvement. — Mais dans les êtres qui sont au-dessus du temps, les choses se passent d'une autre manière. Si, en effet, il s'y trouve quelque succession de pensées ou d'affections, par exemple dans les anges, cette succession n'est point mesurée par

le temps continu, mais par le temps discontinu, de même que ces choses qui sont mesurées ne sont point continues » ; ici, au lieu du temps, on a l'*aevum*, « ainsi qu'il a été vu dans la Première Partie (q. 53, art. 3 ; cf. l'endroit précité de notre commentaire). Aussi bien, en ces sortes d'êtres, il faut marquer un dernier instant où la première chose a été, et un premier instant où la nouvelle chose est ; sans qu'il soit besoin qu'au milieu le temps se trouve, parce que là n'existe point la continuité du temps qui en était la cause. — Or, l'âme humaine, qui est le sujet de la justification, par elle-même se trouve au-dessus du temps ; mais d'une façon accidentelle elle lui est soumise : pour autant qu'elle entend mêlée au continu et au temps, en raison des images dans lesquelles les espèces intelligibles sont considérées, ainsi qu'il a été dit dans la Première Partie (q. 84, art. 7). Aussi bien nous devrons juger de son changement, de ce chef, selon la condition des mouvements qui ont lieu dans le temps ; en telle sorte que nous disions qu'il n'y a pas à assigner un dernier instant où la coulpe soit présente, mais un dernier temps ; au contraire, il est un premier instant où la grâce est présente, et dans tout le temps qui a précédé » cet instant, « c'était la coulpe qui l'était ».

C'est en un seul et même instant que se passe tout ce qui a trait à la justification de l'impie : l'infusion de la grâce, le mouvement ou l'acte du libre arbitre s'éloignant du péché et s'attachant à Dieu, et la rémission de la coulpe. — Mais si tout se passe en un même instant et si nous n'avons pas à chercher un ordre de durée parmi ces quatre éléments de la justification de l'impie, n'y a-t-il pas cependant à reconnaître un certain ordre de nature parmi ces quatre choses ; et, dans cet ordre-là, quel est donc l'élément qui doit venir en premier lieu : est-ce l'infusion de la grâce ? — C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article VIII.

Si l'infusion de la grâce est la première, dans l'ordre de nature, parmi les choses requises pour la justification de l'impie?

Trois objections veulent prouver que « l'infusion de la grâce n'est point la première, dans l'ordre de nature, parmi les choses requises pour la justification de l'impie ». — La première objection est qu'« il faut s'éloigner du mal avant de s'approcher du bien; selon cette parole du psaume XXXVI (v. 27) : *Laisse le mal et fais le bien.* Or, la rémission de la coulpe appartient à l'éloignement du mal; l'infusion de la grâce, au contraire, regarde la poursuite du bien. Donc, au point de vue de l'ordre de nature, la rémission de la coulpe vient avant l'infusion de la grâce ». — La seconde objection dit que « la disposition précède naturellement la forme qu'elle prépare. Or, le mouvement du libre arbitre est une certaine disposition à la réception de la grâce. Donc, naturellement, elle précède l'infusion de la grâce ». — La troisième objection fait observer que « le péché empêche l'âme de tendre librement vers Dieu. Or, avant que le mouvement se produise, il faut enlever ce qui l'empêche. Donc, ce qui vient d'abord, naturellement, c'est la rémission de la coulpe et le mouvement du libre arbitre contre le péché; puis, le mouvement du libre arbitre vers Dieu, et l'infusion de la grâce ».

L'argument *sed contra* oppose que « la cause est naturellement antérieure à l'effet. Or, l'infusion de la grâce est la cause de toutes les autres choses qui sont requises pour la justification de l'impie, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. préc.). Donc c'est elle qui vient naturellement d'abord ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « les quatre choses dont il a été parlé et qui sont requises pour la justification de l'impie, sont ensemble dans le temps, parce que la justification de l'impie n'est point successive, ainsi qu'il a été dit (art. préc.); mais, dans l'ordre de nature, l'une d'elles vient avant l'autre. Et, parmi elles, celle qui vient d'abord, dans cet ordre

de nature, c'est l'infusion de la grâce; puis, le mouvement du libre arbitre vers Dieu; puis, le mouvement du libre arbitre contre le péché; et enfin, la rémission de la coulpe. — La raison en est que dans tout mouvement, la première chose naturellement est la motion du moteur; la seconde, la disposition de la matière ou le mouvement du mobile; et la dernière, la fin ou le terme du mouvement, auquel se termine la motion du moteur. Or, la motion de Dieu qui meut, c'est l'infusion de la grâce, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 6); le mouvement ou la disposition du mobile est le double mouvement du libre arbitre; le terme ou la fin du mouvement est la rémission de la coulpe, ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit plus haut (art. 1, 6). Il suit de là que selon l'ordre naturel, la première chose, dans la justification de l'impie, est l'infusion de la grâce; la seconde, le mouvement du libre arbitre vers Dieu; la troisième, le mouvement du libre arbitre contre le péché : si, en effet, celui qui est justifié déteste le péché, c'est parce qu'il est contre Dieu, et, par suite, le mouvement du libre arbitre vers Dieu précède naturellement le mouvement du libre arbitre contre le péché, en étant la cause et la raison; la quatrième et la dernière est la rémission de la coulpe, à laquelle toute cette transmutation est ordonnée comme à sa fin, ainsi qu'il a été dit » (art. 1, 6).

L'*ad primum* fait observer que « s'éloigner d'un terme et s'approcher de l'autre peuvent se considérer d'une double manière. — D'abord, du côté du mobile. Et, de cette sorte, s'éloigner d'un terme précède naturellement le fait de s'approcher de l'autre. Dans le sujet qui est mû, en effet, il y a d'abord la forme opposée qui est rejetée, et puis vient ce que le mobile acquiert par ce mouvement. — Mais, du côté de l'agent, c'est l'inverse. Car l'agent, par la forme qui préexiste en lui, agit à l'effet de chasser son contraire; c'est ainsi que le soleil, par sa lumière, agit à l'effet de chasser les ténèbres. Et voilà pourquoi, du côté du soleil, le fait d'illuminer précède le fait de chasser les ténèbres; tandis que, du côté de l'air qui est illuminé, le fait d'être délivré des ténèbres précède le fait d'être illuminé, dans l'ordre de nature, bien que dans l'ordre de durée tout cela soit en même temps. — Et parce que l'infusion de la grâce et la

rémission de la coulpe se disent du côté de Dieu qui justifie, à cause de cela, dans l'ordre de nature, l'infusion de la grâce est antérieure à la rémission de la coulpe. Mais si l'on prend ce qui se tient du côté de l'homme justifié, c'est l'inverse; car le fait d'être libéré de la coulpe précède l'obtention de la grâce qui justifie. — On peut dire aussi que les termes de la justification sont la coulpe comme point de départ et la justice comme point d'arrivée; quant à la grâce, elle est la cause de la rémission de la coulpe et de l'adeption de la justice » : elle peut donc être considérée, non pas précisément comme l'obtention du terme final présupposant l'exclusion du terme opposé, mais comme ce qui les domine et précède tous deux, les causant l'un et l'autre.

L'*ad secundum* accorde que « la disposition du sujet précède la réception de la forme selon l'ordre de nature; mais elle suit cependant l'action de l'agent qui cause même la disposition du sujet. Et voilà pourquoi le mouvement du libre arbitre précède naturellement l'adeption de la grâce »; car tout cela se considère du côté du sujet; « mais elle suit l'infusion de la grâce », qui se considère du côté de l'action de l'agent. — N'oublions pas que lorsque nous parlons de *précéder* et de *suivre*, il ne s'agit que de l'ordre de nature ou de l'ordre des choses selon la nature de leurs concepts, nullement de l'ordre de durée, le tout se faisant ici instantanément, comme il a été dit.

L'*ad tertium* déclare que « dans les mouvements de l'âme, selon que le dit Aristote au second livre des *Physiques* (ch. IX, n. 3; de S. Th., leç. 15), c'est d'une manière absolue que précède le mouvement » ou l'acte se portant « vers le principe de la spéculation ou vers la fin de l'action »; car tout le reste dépend de là dans les mouvements de l'âme que sont ensuite le raisonnement aboutissant aux conclusions d'ordre spéculatif ou le conseil et le choix aboutissant à l'action dans la pratique. « Ce n'est que dans les mouvements extérieurs que l'éloignement de l'obstacle précède l'obtention de la fin. Et parce que le mouvement du libre arbitre est un mouvement de l'âme », consistant dans l'acte de l'intelligence et de la volonté, « il se meut d'abord vers Dieu comme vers la fin, dans l'ordre de nature, avant de se mouvoir à l'effet d'écarter l'obstacle du péché ».

Nous avons pu nous convaincre, par tout ce qui a été dit au cours de cette question, que la justification de l'impie est dans sa totalité, quant aux éléments qui la constituent, l'œuvre propre de Dieu. C'est son action à Lui qui répand la grâce sanctifiante dans l'âme; et qui, par cette grâce, comme fruit connaturel qui en découle, fait que l'âme s'attache à Lui comme à sa fin d'ordre surnaturel, se détourne du péché et du même coup en obtient la rémission. — Saint Thomas se demande à ce sujet, en deux derniers articles, si cette œuvre de la justification de l'impie est la plus grande des œuvres de Dieu; et si l'on doit la tenir pour une œuvre miraculeuse. — D'abord, le premier point. Nous allons l'examiner à l'article qui suit.

Article IX.

Si la justification de l'impie est la plus grande œuvre de Dieu?

Trois objections veulent prouver que « la justification de l'impie n'est point la plus grande œuvre de Dieu ». — La première dit que « par la justification de l'impie un homme reçoit la grâce de la vie présente. Or, par la glorification, l'homme reçoit la grâce de la Patrie, qui est chose plus grande. Donc la glorification des anges ou des hommes est une plus grande œuvre que la justification de l'impie ». — La seconde objection fait observer que « la justification de l'impie est ordonnée au bien particulier d'un seul homme. Or, le bien de l'univers est un bien plus grand que le bien d'un seul homme, comme on le voit au premier livre de l'*Éthique* (ch. II, n. 8; de S. Th., leç. 2). Donc la création du ciel et de la terre est une œuvre plus grande que la justification de l'impie ». Retenons la comparaison faite par l'objection. Elle fournira à saint Thomas l'occasion de dire une parole d'une portée immense. — La troisième objection déclare que « c'est une œuvre plus grande de faire quelque chose de rien et où rien ne coopère à l'action de celui qui agit, que de faire quelque chose avec la coopération du sujet de l'action. Or, dans l'œuvre de la création, quelque chose est fait de rien; d'où il suit qu'il ne

peut y avoir aucun sujet qui coopère. Dans la justification de l'impie, au contraire, Dieu fait quelque chose de quelque chose; il fait le juste de l'impie; et là se trouve une certaine coopération du côté de l'homme, puisqu'il y a le mouvement du libre arbitre, ainsi qu'il a été dit (art. 3). Donc la justification de l'impie n'est point la plus grande œuvre de Dieu ».

L'argument *sed contra* est qu'« il est dit dans le psaume CXLIV (v. 9) : *Ses miséricordes l'emportent sur tous ses ouvrages.* Et dans la collecte (du dixième dimanche après la Pentecôte) il est dit : *Dieu, qui manifestez surtout votre toute-puissance en pardonnant et en faisant miséricorde.* Et saint Augustin dit, exposant le mot de Notre-Seigneur en saint Jean, ch. XIV (v. 12) : *Il fera de plus grandes œuvres encore,* que *c'est un plus grand ouvrage de faire que l'impie devienne juste, que de créer le ciel et la terre* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu'« une œuvre peut être dite grande d'une double manière. — D'abord, quant au mode d'agir. Et, de cette sorte, le plus grand ouvrage est celui de la création où quelque chose est fait de rien. — D'une autre manière, une œuvre peut être dite grande, en raison de ce qui est fait. Et, de ce chef, la justification de l'impie, qui se termine au bien éternel de la participation divine, est une œuvre plus grande que la création du ciel et de la terre, qui se termine au bien de la nature muable », n'étant point faite pour durer toujours, dans l'état où elle est. « Aussi bien, saint Augustin, après avoir dit que *c'est quelque chose de plus grand de faire que l'impie devienne juste, que de créer le ciel et la terre,* ajoute : *Car le ciel et la terre passeront; tandis que le salut et la justification des prédestinés demeurera.* — Toutefois, il faut savoir que c'est d'une double manière qu'une chose est dite grande », même considérée en elle-même, ou en raison de ce qui est fait. — « D'abord, d'une façon absolue. De cette manière, le don de la gloire est plus grand que le don de la grâce qui justifie l'impie. Et, pour autant, la glorification des justes est une œuvre plus grande que la justification de l'impie. — Une chose peut être dite grande aussi, d'une autre manière, par mode de proportion; auquel sens on dit d'une montagne qu'elle est

petite, et d'un grain de mil qu'il est grand. De cette sorte, le don de la grâce qui justifie l'impie est plus grand que le don qui couronne le juste; car le don de la grâce l'emporte davantage sur la dignité de l'impie, digne » seulement « de la peine, que le don de la gloire sur la dignité du juste, digne de la gloire, du seul fait qu'il est justifié. C'est pour cela que saint Augustin dit, au même endroit : *Que celui-là juge, qui le pourra, si c'est chose plus grande de créer les anges justes que de justifier les impies. Mais, du moins, si l'un et l'autre accuse une égale puissance, le second accuse une plus grande miséricorde* ».

« Et, par là », observe saint Thomas, « la première objection se trouve résolue ».

L'*ad secundum* déclare que « le bien de l'univers est plus grand que le bien d'un particulier, si l'on prend ces deux sortes de biens dans le même ordre. Mais le bien de la grâce d'un seul est plus grand que le bien de la nature de tout l'univers ». — De toutes les propositions énoncées par le génie de saint Thomas d'Aquin dans sa *Somme théologique,* celle que nous venons de lire doit bien être l'une de celles qui méritent le plus qu'on y prenne garde et qu'on la retienne au plus profond de l'esprit et du cœur gravée en lettres ineffaçables. Voilà donc dans quelle mesure nous devons apprécier, selon le saint Docteur, le don surnaturel de la grâce. Comparé à ce don, même en un seul individu, le bien de tout l'univers laissé dans l'ordre de nature doit être regardé comme rien. Et nous devons prendre ce mot *le bien de tout l'univers* en son sens le plus complet, le plus absolu, non seulement pour autant qu'il comprend l'ensemble des créatures matérielles, mais aussi en tant qu'il pourrait comprendre l'universalité des créatures angéliques, si nous les considérions dans l'état de pure nature. Tout cet univers, ainsi compris, avec toutes ses splendeurs, doit être considéré comme n'étant rien, comparé à une seule âme revêtue de la grâce dans l'ordre surnaturel. Qu'on essaie de voir, à cette lumière, l'estime dont il faudrait entourer toute âme humaine, non seulement qui peut être considérée comme revêtue déjà de cette grâce, mais du simple fait que vivant sur la terre, elle est toujours dans la possibilité de recevoir cette grâce et d'être élevée à cette dignité! Ah! que ne

serait point la conduite des hommes et quels ne seraient point les rapports des hommes entre eux, si tout parmi eux était toujours réglé sur une telle doctrine.

L'*ad tertium* répond que « l'objection portait sur le mode d'agir ; et nous concédons qu'en effet, de ce chef, la création est la plus grande œuvre de Dieu ».

Un dernier point nous reste à considérer ; et c'est de savoir si la justification de l'impie est une œuvre miraculeuse. — Nous allons l'examiner à l'article qui suit.

Article X.

Si la justification de l'impie est une œuvre miraculeuse?

Trois objections veulent prouver que « la justification de l'impie est une œuvre miraculeuse ». — La première arguë de ce que « les œuvres miraculeuses sont plus grandes que les œuvres non miraculeuses. Or, la justification de l'impie est plus grande que d'autres œuvres miraculeuses, comme on l'a vu par le texte de saint Augustin cité tout à l'heure (art. préc.). Donc la justification de l'impie est une œuvre miraculeuse ». — La seconde objection fait observer que « le mouvement de la volonté est dans l'âme à la manière dont l'inclination naturelle est dans les choses naturelles. Or, si Dieu opère quelque chose dans les êtres naturels contre leur inclination naturelle, c'est une œuvre miraculeuse; comme s'Il rend la vue à un aveugle, ou s'Il ressuscite un mort. D'autre part, la volonté de l'impie tend au mal. Puis donc qu'en justifiant l'homme, Dieu le meut au bien, il semble que la justification de l'impie est une œuvre miraculeuse ». — La troisième objection dit que « la justice est un don de Dieu comme la sagesse. Or, c'est une chose miraculeuse que quelqu'un, subitement et sans étude, reçoive de Dieu la sagesse. Donc il est miraculeux aussi que l'impie soit justifié par Dieu ».

L'argument *sed contra* oppose que « les œuvres miraculeuses sont au-dessus du pouvoir de la nature. Saint Augustin dit, en

effet, dans le livre de *La Prédestination des Saints* (ch. v), que *pouvoir avoir la foi, comme pouvoir avoir la charité appartient à la nature des hommes; mais de l'avoir, c'est le propre de la grâce des fidèles.* Donc la justification de l'impie n'est point miraculeuse ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « dans les œuvres miraculeuses on trouve communément trois choses. — La première se tire du côté de la puissance qui agit; car c'est par la vertu divine seule que ces œuvres peuvent être faites. De là vient qu'elles sont purement et simplement admirables » ou aptes à provoquer l'admiration, l'étonnement, « comme ayant une cause cachée », dont nul ne connaît la nature et l'action intime, « ainsi qu'il a été dit dans la Première Partie (q. 105, art. 7). A ce titre, soit la justification de l'impie, soit la création du monde, et, en général, toute œuvre qui ne peut être faite que par Dieu, peut être dite œuvre miraculeuse. — Mais une seconde chose qu'on trouve dans les œuvres miraculeuses, est que, pour plusieurs d'entre elles, la forme introduite est au-dessus de la puissance naturelle de telle matière; c'est ainsi que dans une résurrection de mort, la vie est au-dessus de la puissance naturelle du corps où elle paraît. De ce chef, la justification de l'impie n'est point miraculeuse ; car, naturellement, l'âme est capable de la grâce : *par cela seul*, en effet, *qu'elle est faite à l'image de Dieu, elle est capable de Dieu par la grâce,* ainsi que le dit saint Augustin » (*De la Trinité,* liv. XIV, ch. VIII) : non point qu'il y ait en elle, en vertu de la création, comme une sorte de semence positive pouvant se développer et se transformer en grâce, sous l'action des agents naturels, ainsi que nous avons vu qu'il en était pour la matière à l'endroit des formes naturelles; mais parce que sa nature spirituelle la rend apte à recevoir cette action surnaturelle de Dieu qui lui communiquera la grâce, aptitude que n'a point la nature corporelle. — « Enfin, la troisième chose qu'on trouve dans les œuvres miraculeuses est qu'un effet se produit en dehors du mode ordinaire et habituel; comme si un infirme obtient subitement une santé parfaite, en dehors du cours ordinaire des guérisons obtenues par la nature et par l'art » et qui demandent toujours un certain temps plus ou moins long.

« De ce chef, la justification de l'impie est quelquefois miraculeuse, et quelquefois elle ne l'est pas. C'est qu'en effet le cours ordinaire et habituel de la justification est que sous l'action de Dieu mouvant l'âme intérieurement, l'homme se convertisse à Dieu, d'abord d'une conversion imparfaite, pour n'arriver qu'ensuite à la conversion parfaite; car *la charité commencée s'accroît par le mérite, afin qu'ainsi accrue, par le mérite encore, elle s'achève en perfection,* comme le dit saint Augustin (ép. CLXXXVI, ou CVI, ch. III). Or, quelquefois, Dieu meut l'âme avec tant de véhémence, que tout de suite elle atteint une certaine perfection de justice; comme il arriva dans la conversion de saint Paul, où concourut aussi extérieurement la prostration miraculeuse » sur le chemin de Damas. « Et voilà pourquoi la conversion de saint Paul est célébrée solennellement dans l'Église, comme une chose miraculeuse ».

On aura remarqué que pour la troisième chose signalée dans les œuvres miraculeuses et appliquée à la justification de l'impie, saint Thomas a distingué un double mode de justification : l'un, gradué; et l'autre, subit. Il ne faudrait pas entendre cela de la distinction dont nous avons déjà parlé à propos de la question précédente et de la question actuelle, portant sur la double préparation possible dans la justification de l'impie : l'une, qui précède cette justification, et qui peut être très longue, qui peut même durer toute une vie; l'autre, qui est au même instant de l'infusion de la grâce, et fait partie, avec elle, de ce qui constitue la justification de l'impie. La distinction faite ici par saint Thomas porte sur le degré de perfection dans l'obtention de la grâce, alors que parfois cette grâce n'est accordée d'abord qu'à un degré inférieur, pour croître ensuite peu à peu; tandis que d'autres fois, elle est accordée, dès le premier instant, avec un degré de perfection exceptionnel.

L'*ad primum* répond que « certaines œuvres miraculeuses, si elles sont moindres que la justification de l'impie, quant au bien qui est fait, ont ceci toutefois qu'elles se produisent en dehors du cours ordinaire où viennent ces effets. Et voilà pourquoi elles ont plus qu'elle la raison de miracle ».

L'*ad secundum* dit que « ce n'est point toutes les fois qu'une

chose naturelle est mue contre son inclination, qu'il y a œuvre miraculeuse, sans quoi il serait miraculeux que l'eau soit chauffée ou qu'une pierre soit projetée en haut ; mais il n'y a miracle que lorsque cela se fait en dehors de l'ordre de la cause naturelle qui est apte à le produire. Or, la justification de l'impie n'est l'effet propre d'aucune autre cause en dehors de Dieu ; comme il n'y a que le feu qui puisse chauffer l'eau. Il s'ensuit que la justification de l'impie par Dieu, n'est point, de ce chef, miraculeuse », bien qu'elle ait, à ce titre, ainsi que nous l'avons dit, quelque chose de commun avec les œuvres miraculeuses, dont le propre est de ne pouvoir être produites que par la seule vertu divine.

L'*ad tertium* fait observer que « l'homme est apte, en vertu de sa nature, à acquérir par son propre génie et son propre travail, la science et la sagesse qui viennent de Dieu ; et voilà pourquoi, si l'homme les obtient en dehors de ce mode connaturel, c'est chose miraculeuse. Mais la grâce qui justifie n'est point chose que l'homme soit apte à acquérir par son opération ; elle est le seul effet de l'opération divine » ; et même la coopération que l'homme peut être appelé à donner dans cette œuvre, ne cause point la grâce, mais, au contraire, est un effet de la grâce, ainsi que nous l'avons dit. « Aussi bien il n'y a point de parité », comme le supposait à tort l'objection.

La grâce sanctifiante dans l'âme ne peut être que l'effet propre de la vertu divine et de la vertu divine agissant dans l'ordre surnaturel. Cette grâce sanctifiante, produite instantanément dans l'âme, cause elle-même, en y venant, un mouvement instantané du libre arbitre qui le fait se porter vers Dieu par une foi humble et aimante entraînant avec elle une détestation proportionnée du péché, et aboutit, du même coup, à la rémission de ce péché : en telle sorte que par la venue de cette grâce dans l'âme, l'homme se trouve transféré de l'état de péché à l'état de justice. Et c'est cela même que nous appelons, dans la langue chrétienne, la justification de l'impie. — Ce premier effet de la grâce, où tout est dû à l'action de la grâce, appelée, en raison de cela même, grâce opérante, doit être suivi d'un second effet, où la grâce ne sera

plus seule à agir, dans la production de cet effet, mais où le libre arbitre aura, avec elle et sous elle, une véritable efficacité. Ce nouvel effet, que nous appellerons, pour cela, effet de la grâce coopérante, n'est pas autre que le mérite. C'est de lui que nous devons nous occuper maintenant. Et tel est l'objet de la question suivante, la dernière du traité de la grâce et de toute la *Prima-Secundae*.

QUESTION CXIV

DU MÉRITE

Cette question comprend dix articles :

1° Si l'homme peut mériter quelque chose de la part de Dieu?
2° Si quelqu'un, sans la grâce, peut mériter la vie éternelle?
3° Si quelqu'un, par la grâce, peut mériter la grâce de façon à s'en rendre digne?
4° Si la grâce est principe de mérite surtout par l'entremise de la charité?
5° Si l'homme peut mériter pour lui la première grâce?
6° Si l'homme peut la mériter à un autre?
7° Si quelqu'un peut mériter pour lui son relèvement après la chute?
8° Si quelqu'un peut mériter pour lui l'augmentation de la grâce ou de la charité?
9° Si quelqu'un peut mériter pour lui la persévérance finale?
10° Si les biens temporels tombent sous le mérite?

Il est aisé de voir que ces dix articles considérent sous tous ses aspects la grande question du mérite. — D'abord, sa possibilité (art. 1); puis, ses conditions : elles se ramènent à la grâce : sa nécessité (art. 2); son efficacité (art. 3); son mode d'agir (art. 4); si elle-même tombe sous le mérite : avant d'être : dans le même sujet (art. 5); dans les autres (art. 6); quand elle est : en vue de son recouvrement, si on la perdait (art. 7); en vue de son augmentation (art. 8); en vue de sa persévérance finale (art. 9); en vue des biens temporels (art. 10). — D'abord, de la possibilité du mérite. C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si l'homme peut mériter quelque chose de la part de Dieu ?

Trois objections veulent prouver que « l'homme ne peut point mériter quelque chose de la part de Dieu ». — La première dit que « nul ne semble mériter une récompense, du fait qu'il rend

à autrui ce qu'il lui doit. Or, *par tout le bien que nous faisons, nous ne pouvons pas, d'une manière suffisante, reconnaître, à l'endroit de Dieu, ce que nous lui devons; et nous devons toujours plus que nous ne donnons*, comme le dit Aristote lui-même, au huitième livre de l'*Éthique* (ch. XIV, n. 4; de S. Th., leç. 14). Aussi bien, il est dit en saint Luc, ch. XVII (v. 17): *Quand vous aurez fait tout ce qui vous est commandé, dites : Nous sommes des serviteurs inutiles; ce que nous devions faire, nous l'avons fait.* Donc l'homme ne peut point mériter quelque chose de la part de Dieu ». — La seconde objection remarque qu'« il ne semble point que quelqu'un, en se faisant du bien à lui-même, mérite auprès de celui à qui il ne fait aucun bien. Or, l'homme, quand il agit bien, se fait du bien à lui-même ou aux autres hommes, mais non à Dieu. Il est dit, en effet, au livre de Job, ch. XXXV (v. 7) : *Si tu fais la justice, que lui donnes-tu; que reçoit-Il de ta main?* Donc l'homme ne peut point mériter quelque chose de la part de Dieu ». — La troisième objection fait observer que « quiconque mérite quelque chose auprès de quelqu'un, constitue ce quelqu'un son débiteur; c'est, en effet, une chose due que la récompense soit donnée à celui qui l'a méritée. Or, Dieu ne peut être le débiteur de personne; car il est dit, dans l'Épître *aux Romains*, ch. XI (v. 35) : *Qui lui a donné le premier pour qu'il lui soit rendu?* Donc nul ne peut mériter quelque chose de la part de Dieu ».

L'argument *sed contra* cite le mot de Jérémie, ch. XXXI (v. 16), où « il est dit : *Ton œuvre aura sa récompense.* Or, on appelle récompense, ce qui est rendu pour le mérite. Donc il semble que l'homme peut mériter de la part de Dieu ».

Au corps de l'article, saint Thomas reprend la raison de cet argument *sed contra* et y appuie. « Le mérite et la récompense, dit-il, se réfèrent à la même chose; car on appelle récompense ce qui est rendu à quelqu'un en retour de son œuvre ou de son travail, comme en étant le prix. Il suit de là que comme le fait de rendre le juste prix pour la chose reçue de quelqu'un, est un acte de justice; de même aussi, le fait de rendre la récompense » ou le salaire « pour l'ouvrage ou le travail, est un acte de justice. D'autre part, la justice est une certaine égalité, comme on le

voit par Aristote au cinquième livre de l'*Éthique* (ch. III, n. 3 ; de S. Th., leç. 4). Par conséquent, où se trouve l'égalité pure et simple, là se trouve aussi la justice au sens plein ; où ne se trouve point l'égalité pure et simple, là n'est point la justice dans son sens plein ; mais il peut exister cependant un certain mode de justice : c'est ainsi qu'il y a le droit du père de famille, ou aussi le droit du maître de maison », surtout autrefois quand il s'agissait du maître à l'égard de ses esclaves, « comme Aristote le dit au même livre (ch. VI, n. 4 ; de S. Th., leç. 11). D'où il suit que parmi ceux où se trouve le juste pur et simple, on aura aussi dans son sens pur et simple, la raison de mérite et de récompense ; parmi ceux, au contraire, où le juste ne se trouve que dans un sens diminué, et non d'une façon pure et simple, la raison de mérite, ne se trouvera pas non plus au sens pur et simple, mais dans un sens diminué et pour autant que la raison de justice peut encore exister parmi eux : c'est ainsi que le fils peut mériter auprès de son père ; et l'esclave auprès de son maître ».

Voilà donc le double mode dont peut exister la raison de mérite, selon le double mode où la justice peut exister entre deux ou plusieurs êtres. — « Or, poursuit saint Thomas, il est manifeste qu'entre Dieu et l'homme existe la plus grande inégalité : une distance infinie les sépare, et tout le bien que l'homme peut avoir, il le tient de Dieu. Il n'est donc pas possible qu'entre l'homme et Dieu se trouve la justice au sens de l'égalité absolue, mais seulement en raison d'une certaine proportion, selon que Dieu et l'homme agissent suivant le mode qui est respectivement le leur. Comme, d'autre part, le mode et la mesure de la vertn d'agir qui est dans l'homme lui vient de Dieu, il s'ensuit que le mérite de l'homme auprès de Dieu ne peut être que conformément à ce que l'ordination divine aura préalablement réglé : en telle sorte que l'homme reçoive de Dieu, comme récompense, par son opération, ce pour quoi Dieu lui avait donné la vertu d'agir » : si l'homme fait de sa vertu d'agir reçue de Dieu, l'usage que Dieu a voulu qu'il en fît quand Il la lui a donnée, il aura droit, en vertu même de l'ordination divine, à la récompense marquée pour le bon usage de sa vertu d'agir ; « c'est ainsi, du

reste, observe saint Thomas, que les choses naturelles obtiennent, par leurs mouvements et leurs opérations propres, ce à quoi Dieu les a ordonnées ». Car tel est le mode dont nous parlons de justice dans les œuvres de Dieu, ainsi que nous l'avons établi dans la Première Partie, q. 21, art. 1. « Toutefois, ajoute encore ici saint Thomas, il y a une différence », entre cet ordre de la justice divine, selon qu'il existe dans l'ordre humain ou moral : « c'est que la créature raisonnable se meut elle-même à agir, par le libre arbitre ; d'où il suit que son action a raison de mérite ; chose qui n'est pas pour les autres créatures ».

Ainsi donc toutes les fois que l'homme use de son libre arbitre selon que Dieu veut qu'il en use, il mérite d'une certaine manière auprès de Dieu.

L'*ad primum* appuie sur cette doctrine, et déclare que « l'homme, même quand il fait ce qu'il doit, par cela seul néanmoins qu'il le fait de sa volonté propre, mérite ; sans quoi l'acte de justice par lequel un homme rend ce qu'il doit ne serait point méritoire ». — C'est donc dans le fait d'accomplir volontairement une chose d'ailleurs bonne en soi, que consiste pour l'homme la première raison du mérite.

L'*ad secundum* fait observer que « Dieu ne cherche point, dans nos actes bons, son utilité, mais sa gloire, c'est-à-dire la manifestation de sa bonté ; comme c'est aussi ce qu'Il cherche dans ses propres ouvrages. Or, de ce que nous l'honorons, il ne lui en revient aucun bien à Lui, mais à nous. Et voilà pourquoi nous méritons auprès de Dieu, non point comme si nos œuvres lui rapportaient quelque bien, mais selon que nous travaillons pour sa gloire » [Cf. sur cette notion de la gloire de Dieu, ce que nous avons dit, dans la Première Partie, q. 44, art. 4 ; et aussi, plus spécialement encore, au début de la *Prima-Secundae*, notre tome VI, p. 202-207].

L'*ad tertium* déclare que « notre action n'ayant la raison de mérite qu'en vertu de l'ordination divine présupposée, il ne s'ensuit pas que Dieu soit constitué purement et simplement débiteur par rapport à nous, mais par rapport à Lui ; en ce sens qu'il est dû que son ordination s'accomplisse », comme il a été expliqué dans la Première Partie, q. 21, art. 1.

L'homme mérite, auprès de Dieu, toutes les fois qu'il use, par son libre arbitre, des principes d'action qui sont en lui, selon que Dieu le veut. — Va-t-il s'ensuivre que l'homme pourra de lui-même, en vertu des principes d'action qu'il a reçus de Dieu, et dans le seul ordre naturel, pourvu seulement qu'il use bien de ces principes d'action, par son libre arbitre, sous la seule motion ordinaire de Dieu, ou même avec la motion d'ordre surnaturel, mais sans la grâce sanctifiante, mériter la vie éternelle? — C'est ce que nous devons maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si quelqu'un, sans la grâce, peut mériter la vie éternelle?

Le titre de cet article est presque identique à celui de l'article 5 de la question 109. Nous avons déjà fait remarquer, en cet endroit, que les deux articles n'étaient point une répétition oiseuse. L'angle sous lequel la question était considérée dans l'article de la question 109 n'était pas le même que celui où nous l'allons considérer dans cet article. Là-bas, il s'agissait directement d'une extension de la nécessité de la grâce; ici, il s'agit d'une condition de la valeur de notre acte. L'intégrité des deux questions demandait que ce même point de doctrine fût envisagé, à son endroit précis, dans l'une et dans l'autre.

Trois objections veulent prouver que « l'on peut, sans la grâce, mériter la vie éternelle ». — La première arguë de ce que « l'homme mérite de la part de Dieu ce à quoi Dieu l'a ordonné, ainsi qu'il a été dit (art. préc.). Or, l'homme, selon sa nature est ordonné à la béatitude comme à sa fin; aussi bien est-ce naturellement qu'il désire être heureux. Donc l'homme, par ses seuls principes naturels, sans la grâce, peut mériter la béatitude, qui est la vie éternelle ». — La seconde objection dit que « la même œuvre est d'autant plus méritoire qu'elle est moins due. Or, le bien qui est fait par celui qui a été prévenu de moins de bienfaits, est chose moins due. Puis donc que celui

qui n'a que les biens naturels a reçu de Dieu moins de bienfaits que n'en a reçu celui qui avec les biens de la nature a aussi les biens de la grâce, il semble que ses œuvres sont auprès de Dieu plus méritoires. Et, par suite, si celui qui a la grâce peut mériter d'une certaine manière la vie éternelle, à bien plus forte raison celui qui n'a pas la grâce pourra aussi la mériter ». — La troisième objection déclare que « la miséricorde et la libéralité de Dieu l'emportent à l'infini sur la miséricorde et la libéralité de l'homme. Or, un homme peut mériter auprès d'un autre, alors même qu'il n'aura jamais eu auparavant ses bonnes grâces. Donc il semble qu'à plus forte raison, l'homme, sans la grâce, peut mériter de la part de Dieu la vie éternelle ».

L'argument *sed contra* se contente de rappeler que « l'Apôtre dit, *aux Romains*, ch. VI (v. 23) : *La grâce de Dieu est la vie éternelle* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par redire que « l'homme, sans la grâce, peut être considéré dans un double état, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 109, art. 2) : l'un est celui de la nature intègre, tel qu'il fut en Adam avant son péché », chez qui était aussi la grâce, mais l'un peut être considéré sans l'autre; « l'autre est celui de la nature corrompue, tel qu'il est en nous, avant que nous soyons restaurés par la grâce. — Si donc nous parlons de l'homme quant au premier état, de ce chef il n'y a qu'une raison pour laquelle l'homme ne peut point, sans la grâce, mériter la vie éternelle, par des principes d'action purement naturels. C'est que le mérite de l'homme dépend de la préordination divine », ainsi que nous l'avons dit à l'article précédent. « Or, l'acte d'une chose n'est point ordonné par Dieu à un effet dépassant la proportion de la vertu qui est le principe de cet acte; car cela même est l'institution de la Providence divine, que rien n'agisse au delà de sa vertu », et Dieu donne toujours les vertus proportionnées aux actes qu'Il veut qu'on accomplisse. Il y a donc, toujours, adéquation parfaite entre la vertu d'une chose et ce à quoi cette chose est ordonnée de par Dieu. « Or, la vie éternelle est un certain bien qui dépasse la proportion de la nature créée; car elle excède même sa connaissance et son désir, selon cette parole de la première Épître

aux Corinthiens, ch. II (v. 9) : *L'œil ne l'a point vu; l'oreille ne l'a pas entendu; cela n'est point venu dans le cœur de l'homme.* Et de là vient qu'aucune nature créée n'est le principe suffisant de l'acte méritoire de la vie éternelle, à moins qu'il ne lui soit ajouté un certain don surnaturel qui s'appelle la grâce ». Donc l'homme, dans l'état de nature intègre, ne pourrait point, sans la grâce, mériter la vie éternelle, parce que la nature, sans la grâce, n'est pas ordonnée à cela de par Dieu. — « Que si nous parlons de l'homme existant sous le péché, une seconde raison s'ajoute à celle qui vient d'être donnée; et c'est l'empêchement du péché. Le péché étant, en effet, une certaine offense de Dieu qui exclut de la vie éternelle, ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit plus haut (q. 87, art. 3 et suiv.; q. 113, art. 2), nul de ceux qui existent dans l'état de péché ne peut mériter la vie éternelle, à moins d'être d'abord réconcilié avec Dieu, ayant obtenu la rémission de son péché, ce qui se fait par la grâce. Au pécheur, en effet, ce n'est point la vie qui est due, mais la mort, selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. VI (v. 23) : *Le salaire du péché, c'est la mort* ».

L'*ad primum* fait observer que « Dieu a ordonné la nature humaine à la fin de la vie éternelle devant être obtenue non point par la vertu propre de cette nature, mais par le secours de la grâce. Et, de cette manière, son acte peut être méritoire de la vie éternelle ».

L'*ad secundum* déclare que « l'homme, sans la grâce, ne peut pas avoir une œuvre égale à l'œuvre qui procède de la grâce; parce que l'action est d'autant plus parfaite que le principe de cette action est lui-même plus parfait. La raison » donnée par l'objection « suivrait, si de part et d'autre l'opération était égale » : dans ce cas, en effet, celui qui accomplirait le même acte, alors qu'il aurait moins reçu, aurait un mérite plus grand. Mais il n'en va plus de même, quand ce qu'il a reçu est la noblesse même du principe de l'acte.

L'*ad tertium* répond qu'au sujet de la miséricorde et de la libéralité de Dieu comparées avec la miséricorde et la libéralité de l'homme, comme le faisait l'objection, « si nous les comparons à la lumière de la première raison donnée dans le corps de

l'article, il n'y a pas de similitude entre Dieu et l'homme. Car l'homme tient de Dieu toute la vertu qu'il a de faire le bien; tandis qu'il ne la tient pas de l'homme. Et voilà pourquoi l'homme ne peut rien mériter de Dieu qu'en vertu d'un don reçu de Lui; ce que l'Apôtre a intentionnellement signifié, quand il a dit (*aux Romains*, ch. XI, v. 35) : *qui lui a donné d'abord, sans qu'il lui soit rendu?* Mais l'homme peut mériter auprès d'un autre homme, avant qu'il ait rien reçu de lui, en vertu de ce qu'il a reçu de Dieu. — Pour ce qui est de la seconde raison, tirée du côté de l'empêchement du péché, la similitude tient entre Dieu et l'homme; car l'homme ne peut point mériter, auprès d'un autre homme qu'il avait d'abord offensé, s'il ne le satisfait au préalable pour son offense et s'il ne se réconcilie avec lui. ».

L'homme ne peut mériter devant Dieu qu'autant qu'il use, par son libre arbitre, des principes d'action qui sont en lui selon que Dieu veut qu'il en use. Or, Dieu ne peut pas vouloir que l'homme use des principes d'action qui sont en lui pour autre chose que ce pour quoi ces principes sont faits. Et parce que les principes naturels ne sont point faits pour les choses de l'ordre surnaturel, il s'ensuit qu'en usant, par son libre arbitre, des seuls principes de sa nature, quelque parfaits qu'on les suppose, l'homme ne peut point mériter la vie éternelle, qui appartient essentiellement à l'ordre surnaturel. — Mais lorsque l'homme se trouve revêtu de ce principe d'action d'ordre surnaturel, que nous appelons la grâce, comment va-t-il, en vertu de ce principe, pouvoir mériter la vie éternelle? Est-ce d'un mérite qui l'en rende strictement digne, de telle sorte que Dieu ne puisse pas refuser cette récompense à son acte; ou ne serait-ce que par mode d'une certaine convenance, mais qui ne lierait point Dieu et dont Il pourrait ne pas tenir compte. — C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner; et ce va être l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si l'homme constitué en grâce peut mériter la vie éternelle d'un mérite condigne?

Trois objections veulent prouver que « l'homme constitué en grâce ne peut pas mériter la vie éternelle d'un mérite condigne ». — La première est que « l'Apôtre dit *aux Romains*, ch. VIII (v. 18) : *Les choses que nous souffrons en cette vie ne sont point dignes de la gloire future qui se manifestera en nous*. Or, parmi toutes les œuvres méritoires, les souffrances des saints paraissent méritoires à un titre exceptionnel. Donc il n'est aucune œuvre faite par les hommes qui soit méritoire de la vie éternelle de façon à les en rendre dignes ». — La seconde objection cite un texte de « la glose », qui « sur cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. VI (v. 23) : *La grâce de Dieu est la vie éternelle*, dit : *L'Apôtre eût pu dire : Le salaire de la justice est la vie éternelle; mais il a mieux aimé dire : La grâce de Dieu est la vie éternelle, afin de nous faire entendre que Dieu nous conduit à la vie éternelle par sa miséricorde, non en raison de nos mérites*. Or, ce que l'on mérite en s'en rendant digne, n'est point l'effet de la miséricorde, mais du mérite. Donc il semble que l'homme ne puisse point, par la grâce, mériter la vie éternelle, de façon à s'en rendre digne ». — La troisième objection dit que « ce mérite semble constituer digne, qui est égal à la récompense. Or, il n'est aucun acte de la vie présente qui puisse être égal à la vie éternelle, laquelle dépasse notre connaissance et notre désir. Elle dépasse aussi la charité ou l'amour de la vie présente, comme elle dépasse la nature. Donc l'homme ne peut point, par la grâce, mériter la vie éternelle de façon à s'en rendre digne ».

L'argument *sed contra* oppose que « ce qui est rendu selon un juste jugement semble être un salaire qui répond à la dignité du mérite. Or, la vie éternelle est rendue par Dieu selon un juste jugement. Nous lisons, en effet, dans la seconde Épître *à Timo-*

thée, ch. IV (v. 8) : *Du reste j'ai ma couronne en lieu sûr, que le Seigneur me rendra en ce jour-là, par un jugement juste.* Donc l'homme mérite la vie éternelle de façon à s'en rendre digne ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « l'œuvre méritoire de l'homme peut se considérer d'une double manière ; ou selon qu'elle procède du libre arbitre ; ou selon qu'elle procède de la grâce de l'Esprit-Saint. — Si nous la considérons selon la substance de l'œuvre et selon qu'elle procède du libre arbitre, il ne saurait y avoir là de condignité, en raison de l'inégalité extrême » qui sépare une telle œuvre de la vie éternelle. « Toutefois, il y a là convenance, en raison d'une certaine égalité de proportion : il semble, en effet, convenable que l'homme agissant selon sa vertu, Dieu récompense selon l'excellence de sa vertu à Lui ». Donc, si nous considérons, abstraction faite de la grâce sous laquelle il se trouve, en lui-même, l'acte de l'homme qui agit sous l'action de la grâce, cet acte peut avoir une certaine égalité de proportion avec la vie éternelle : en ce sens que l'homme faisant ce qui est en lui, il convient que Dieu récompense cet acte selon qu'il est en Lui, c'est-à-dire par une récompense qui le dépasse à l'infini, comme c'est à l'infini que la vertu de Dieu dépasse la vertu de la créature. — « Que si nous parlons de l'œuvre méritoire selon qu'elle procède de la grâce de l'Esprit-Saint, à ce titre elle est méritoire de la vie éternelle d'un mérite condigne. Sous ce jour, en effet, la valeur du mérite se prend en raison de la vertu de l'Esprit-Saint qui nous meut à la vie éternelle ; selon cette parole de Notre-Seigneur en saint Jean, ch. IV (v. 14) : *Elle deviendra en lui une source d'eau qui jaillit jusqu'à la vie éternelle.* Le prix de l'œuvre se prend aussi en raison de la dignité de la grâce qui fait que l'homme rendu participant de la nature divine est adopté comme un enfant de Dieu à qui est due l'hérédité par le droit même de l'adoption ; selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. VIII (v. 17) : *Si nous sommes enfants de Dieu, nous sommes aussi ses héritiers* ». — Par où nous voyons que la condignité du mérite dans l'œuvre de l'homme agissant sous l'action et en vertu de la grâce se tire d'une double cause : de la dignité du sujet qui agit ; et de la

vertu de la motion qui le fait agir. La dignité du sujet est causée par la grâce sanctifiante qui l'informe et le rend dieu par participation. La vertu de la motion se mesure à la personne même de l'Esprit-Saint mouvant l'homme dans l'ordre surnaturel vers la fin surnaturelle. — Nous disons que les deux causes doivent concourir pour la condignité du mérite. Car, même si l'homme n'est pas encore revêtu de la grâce sanctifiante, il peut recevoir une certaine motion de l'Esprit-Saint le mouvant déjà dans l'ordre surnaturel et vers l'obtention de la grâce. Mais, précisément, parce que cette motion n'est ordonnée immédiatement qu'à l'obtention de la grâce, non encore à la vie éternelle devant être méritée, il s'ensuit qu'il n'y aura jamais là la raison de mérite condigne. Nous l'avons déjà dit : toutes les fois que Dieu meut à mériter une chose par voie de mérite condigne, Il donne au sujet qui agit la vertu proportionnée au but de ce mérite ou à la récompense. Et voilà pourquoi jamais l'Esprit-Saint ne mouvra un sujet à mériter la vie éternelle d'un mérite condigne, sans revêtir ce sujet des principes formels d'action proportionnés à l'objet de ce mérite, qui se rattachent tous à la grâce sanctifiante. — Toute autre action de l'Esprit-Saint, même si, d'une certaine manière, elle appartient à l'ordre surnaturel, ne dépassera point, comme effet de mérite dans l'action du sujet, les limites du mérite de convenance.

L'*ad primum* déclare que « l'Apôtre parle des passions des saints » considérées « selon leur substance » ou selon leur valeur objective, indépendamment de la dignité que leur donne la grâce qui les revêt et la motion de l'Esprit-Saint.

L'*ad secundum* dit que « le texte de la glose doit s'entendre de la première cause de parvenir à la vie éternelle, qui est, en effet, la miséricorde de Dieu. Mais notre mérite est une cause qui suit cette première cause », tirant d'elle toute sa vertu.

L'*ad tertium* répond que « la grâce de l'Esprit-Saint, que nous avons dans la vie présente, si elle n'égale point la gloire d'une façon actuelle, l'égale d'une façon virtuelle ; c'est ainsi que dans la semence de l'arbre se trouve la vertu capable de se développer et de devenir tout l'arbre. Et, de même, par la grâce, habite dans l'homme l'Esprit-Saint, qui est la cause suffisante de la vie

éternelle; aussi bien est-ce pour cela qu'Il est appelé *le gage de notre héritage*, dans la seconde Épître *aux Corinthiens*, ch. I (v. 22); cf. *aux Éphésiens*, ch. I (v. 14) ».

L'homme revêtu de la grâce et agissant sous la motion surnaturelle de l'Esprit-Saint, mérite, par ses actes libres, d'un mérite condigne, la vie éternelle. Et cela veut dire qu'aux actes accomplis de la sorte, la vie éternelle, de par l'ordination divine, est due en justice : non point que ces actes, considérés en eux-mêmes et selon qu'ils procèdent du libre arbitre de la créature, aient un rapport d'égalité avec un tel salaire; ils n'auraient tout au plus, de ce chef, qu'un rapport de proportion; mais le rapport d'égalité leur convient, dans la mesure où l'égalité peut exister en vertu de l'adoption, entre Dieu et l'homme, par la grâce qui constitue l'homme enfant adoptif de Dieu, et aussi par la vertu de l'Esprit-Saint qui meut l'homme en vue de la vie éternelle à conquérir par son acte. — Une nouvelle question se pose à ce sujet, et qui doit achever de préciser la nature du mérite surnaturel, au sens parfait de ce mot, ou les conditions du mérite condigne dans l'ordre de la vie éternelle. C'est de savoir si la grâce a raison de principe de mérite par l'entremise de la charité plutôt que par l'entremise des autres vertus. — Nous allons examiner ce nouveau point de doctrine à l'article qui suit.

Article IV.

Si la grâce est principe de mérite par la charité plutôt que par les autres vertus?

Trois objections veulent prouver que « la grâce n'est point principe de mérite par la charité plutôt que par les autres vertus ». — La première dit que « la récompense est due à l'œuvre; selon cette parole que nous lisons en saint Matthieu, ch. XX (v. 8) : *Appelle les ouvriers; et donne-leur le salaire.* Or, chaque vertu est le principe de quelque œuvre; car la vertu est un habitus opératif, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 55, art. 2). Donc cha-

que vertu est, à un titre égal, principe de mérite ». — La seconde objection cite la parole de « saint Paul », qui « dit, dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. III (v. 8) : *Chacun recevra sa propre récompense selon sa propre peine*. Or, la charité diminue la peine plutôt qu'elle ne l'augmente ; car, selon que saint Augustin le dit, au livre *Des Paroles du Seigneur* (Sermon LXX, ou IX, ch. III), *les choses les plus cruelles et les plus atroces, l'amour les rend faciles et presque nulles*. Donc la charité n'est point, plutôt que les autres vertus, principe de mérite ». — La troisième objection déclare que « cette vertu semble surtout être principe du mérite, dont les actes sont les plus méritoires. Or, les actes les plus méritoires semblent être ceux de la foi et de la patience ou de la force ; comme on le voit dans les martyrs qui soutinrent, avec patience et avec force, jusqu'à la mort, le combat pour la foi. Donc il est d'autres vertus qui sont principe du mérite plus que ne l'est la charité ».

L'argument *sed contra* en appelle à « Notre-Seigneur », qui « dit, en saint Jean, ch. XIV (v. 21) : *Si quelqu'un m'aime, il sera aimé de mon Père ; et moi je l'aimerai ; et je me manifesterai à lui*. Or, c'est dans la connaissance à découvert de Dieu que consiste la vie éternelle ; selon cette autre parole de Notre-Seigneur en saint Jean, ch. XVII (v. 3) : *C'est là la vie éternelle, qu'ils vous connaissent, vous, le seul vrai Dieu*. Donc le mérite de la vie éternelle réside surtout dans la charité ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par déclarer que « l'acte humain, comme on peut le tirer de ce qui a été dit (aux articles précédents), tient sa raison de mérite », à l'égard de Dieu, « de deux choses : premièrement et principalement, de l'ordination divine, selon que l'acte est dit méritoire du bien auquel il est ordonné par Dieu » ; et cette ordination comprend toujours, ou cause, dans le sujet, un principe d'opération proportionné à la nature du bien qui doit être mérité par l'acte dont il s'agit. « Secondement, l'acte a sa raison de mérite, du côté du libre arbitre, selon que l'homme, en plus des autres créatures, a d'agir de lui-même, étant un agent volontaire. — Or, c'est par rapport à l'une et à l'autre de ces deux raisons de mérite, que le mérite consiste surtout dans la charité. — Il est d'abord à

considérer, en effet, que la vie éternelle consiste dans la fruition de Dieu. Or, le mouvement de l'âme humaine vers la fruition du bien divin est l'acte propre de la charité, par lequel tous les actes des autres vertus sont ordonnés à cette fin, selon que les autres vertus sont commandées par la charité. Il suit de là que le mérite de la vie éternelle appartient d'abord à la charité; et il appartient aux autres vertus secondairement, en tant que leurs actes sont commandés par la charité ». On aura remarqué que saint Thomas, pour assigner l'existence et l'ordre du mérite, en a appelé, non pas simplement, à l'*habitus* de la charité existant dans l'âme, mais à l'*acte* de cette vertu, *commandant les actes des autres vertus;* par conséquent, les actes des autres vertus ne peuvent être méritoires à l'endroit de la vie éternelle, que s'ils sont commandés par l'acte de la charité; et cela veut dire qu'ils doivent être au moins dans une série d'actes dont le premier a été un acte de charité, continuant, par sa vertu, d'influer sur tous ceux qui suivent. Cf. ce que nous avons dit à ce sujet, dans notre précédent volume, page 782-786. — Après cette première raison, portant sur l'orientation de notre acte vers la vie éternelle par l'acte de la charité, saint Thomas en donne une seconde, ayant trait au caractère de libre ou de volontaire qui doit se trouver dans l'acte méritoire. « Il est également manifeste, dit-il, que ce que nous faisons par amour est ce que nous faisons le plus volontairement. Et par suite, même du côté où il est requis, pour la raison de mérite, que l'acte soit volontaire, c'est à la charité en premier lieu que le mérite s'attribue ».

L'*ad primum* revient sur la première raison donnée au corps de l'article et y appuie. « La charité, dit saint Thomas, précisément parce qu'elle a pour objet la fin dernière, meut les autres vertus à leurs actes », qui, tous, pour être méritoires, doivent être ordonnés à la fin dernière, au moins virtuellement. « Il arrive toujours, en effet, que » dans l'ordre des actes accomplis « l'habitus qui porte sur la fin, commande aux habitus qui ont pour objet ce qui est ordonné à la fin, comme on le voit par ce qui a été dit plus haut » (q. 9, art. 1).

L'*ad secundum* explique qu' « une œuvre peut être » pénible ou « laborieuse et difficile à un double titre. — D'abord, en

raison de la grandeur de l'œuvre. Et, à ce titre, la grandeur du travail » ou de la peine « appartient à la grandeur du mérite. Or, de ce chef, la charité ne diminue pas le travail; bien plus, elle fait entreprendre les plus grands travaux; car *elle fait de grandes choses, si elle existe*, comme dit saint Grégoire en l'une de ses homélies (hom. XXX *sur l'Évangile*). — D'une autre manière, une œuvre est dite pénible, en raison d'un défaut du côté de celui qui agit; car une chose sera toujours pénible et difficile pour celui qui ne la fait point avec bonne volonté. Et il est vrai que cette peine diminue le mérite; mais la charité l'enlève ».

L'*ad tertium* fait observer que « l'acte de la foi n'est méritoire que si la foi *opère par la dilection*, comme il est dit *aux Galates*, ch. V (v. 6). — De même aussi l'acte de la patience et de la force n'est méritoire qu'autant que l'homme fait tout cela par charité; selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XIII (v. 3) : *Si je livrais mon corps aux flammes et que je n'eusse point la charité, cela ne me servirait de rien* ». — A remarquer aussi, dans cette réponse *ad tertium*, que c'est l'acte de la charité qui donne leur mérite aux actes des autres vertus.

L'acte d'aucune autre vertu, quel qu'il puisse être, ne peut avoir raison de mérite, à tout le moins raison de mérite condigne, à l'endroit de la vie éternelle, que s'il est fait sous l'influx ou dans la vertu de l'acte de la charité. Et cela, parce que seul l'acte de la vertu de charité ordonne effectivement d'une manière surnaturelle, à la vie éternelle, comme à leur fin dernière, tous les autres actes des vertus, leur donnant aussi, par excellence, la raison de spontané ou de volontaire qui est inhérente à la raison de mérite. — Nous avons vu que l'homme revêtu de la grâce et par la vertu de la charité peut mériter, en chacun de ses actes, même d'un mérite condigne, la vie éternelle. — Mais, s'il n'a point déjà la grâce, ou même quand il l'a, peut-il mériter pour lui la première grâce, par les actes plus ou moins bons qu'il peut être amené à accomplir soit avant soit après avoir reçu cette grâce? C'est ce que nous devons maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article V.

Si l'homme peut mériter pour lui la première grâce?

Trois objections veulent prouver que « l'homme peut mériter pour lui la première grâce ». — La première est une parole de « saint Augustin », qui « dit que *la foi mérite la justification.* Or, l'homme est justifié par la première grâce. Donc l'homme peut mériter pour lui la première grâce ». — La seconde objection dit que « Dieu ne donne sa grâce qu'à ceux qui en sont dignes. Or, nul n'est digne de quelque don qu'autant qu'il l'a mérité d'un mérite condigne. Donc c'est d'un mérite condigne que l'homme peut mériter pour lui la première grâce ». — La troisième objection déclare que « parmi les hommes, on en voit qui méritent les dons qu'ils ont déjà reçus : c'est ainsi, par exemple, que celui qui a reçu de son maître un cheval, peut mériter ce cheval par le bon usage qu'il en fait au service du maître. Or, Dieu est d'une plus grande libéralité que l'homme. Donc c'est à plus forte raison qu'il sera possible pour l'homme de mériter auprès de Dieu la grâce qu'il en a reçue, par les bonnes œuvres qu'il fait ensuite en vertu de cette grâce ».

L'argument *sed contra* fait observer que « la raison de grâce est incompatible avec la récompense des œuvres; selon cette parole de saint Paul *aux Romains,* ch. IV (v. 4) : *A celui qui fait les œuvres, la récompense est attribuée, non comme une grâce, mais comme une chose qui est due.* Puis donc que l'homme mérite ce qui lui est attribué comme récompense de son œuvre, il s'ensuit que la première grâce ne peut pas être méritée par l'homme ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « le don de la grâce peut se considérer d'une double manière. — D'abord, sous sa raison de don gratuit. A ce titre, il est manifeste que tout mérite répugne à la grâce; car, ainsi que l'Apôtre le dit dans son épître *aux Romains*, ch. XI (v. 6), *ce qui est donné en raison des œuvres, n'est déjà plus une grâce.* D'une autre

manière, on peut considérer le don de la grâce en raison de la chose elle-même qui est donnée. Or, de ce chef encore, le don de la grâcc ne peut point tomber sous le mérite de celui qui n'a pas la grâce : soit parce que ce don dépasse la proportion de la nature; soit aussi parce qu'avant la grâce, dans l'état du péché, l'homme a un empêchement au mérite de la grâce, et c'est le péché lui-même. D'autre part, lorsque l'homme a déjà la grâce, la grâce qu'il a ne peut pas tomber sous le mérite; car la récompense est le terme de l'œuvre; et la grâce est le principe de toute œuvre bonne en nous », au point de vue de la bonté surnaturelle ayant raison de mérite, « ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 2). Que s'il s'agit d'un autre don gratuit mérité en vertu de la grâce précédente, ce ne sera déjà plus la première grâce. — Et donc il est bien manifeste que nul ne peut mériter pour lui la première grâce ».

L'*ad primum* déclare qu' « au témoignage de saint Augustin lui-même, dans le livre des *Rétractations* (livre I, ch. XXIII), il avait autrefois été trompé en cela qu'il croyait que le commencement de la foi venait de nous et son achèvement de Dieu; mais il le rétracte au même endroit. Nous pouvons rattacher à ce premier sentiment ensuite rétracté le mot cité dans l'objection, que *la foi mérite la justification*. — Mais, poursuit saint Thomas, si nous supposons, comme la vérité de la foi l'enseigne (cf. le second Concile d'Orange, ch. v), que le commencement de la foi est en nous par » l'action gratuite de « Dieu, déjà l'acte même de la foi sera une suite de la première grâce », à parler de la foi informée par la grâce, qui est seule méritoire; « et, par suite, cet acte ne pourra pas être méritoire de la première grâce. Nous dirons donc que l'homme est justifié par la foi, non pas en ce sens que par l'acte de croire l'homme mérite la justification, mais en ce sens que lorsqu'il est justifié il produit l'acte de croire; il a été dit, en effet, que le mouvement de la foi est requis pour la justification », rentrant dans cette justification, quand elle se produit, à titre d'élément essentiel (q. 113, art. 4).

L'*ad secundum* accorde que « Dieu ne donne sa grâce qu'à ceux qui en sont dignes. Toutefois, il ne suit pas de là qu'ils soient dignes de la grâce avant qu'ils l'aient reçue; mais Lui-même,

par sa grâce, les rend dignes. *Lui qui seul peut rendre purs ceux qui sont d'un germe impur* », comme il est dit au livre de *Job*, ch. XIV (v. 4).

L'*ad tertium* fait observer que « toute œuvre bonne de l'homme », s'il s'agit de l'œuvre purement et simplement bonne, en vue de la fin surnaturelle de l'homme, « procède de la première grâce » sanctifiante « comme de son principe ». — Il n'en est pas de même à l'endroit des dons humains reçus des autres. « L'œuvre bonne de l'homme ne procède pas » toujours « de n'importe quel don humain. Et voilà pourquoi la raison n'est pas la même quand il s'agit du don de la grâce et quand il s'agit d'un don humain », comme le concluait à tort l'objection.

Qu'il s'agisse de la première grâce au sens de grâce actuelle ordonnée à l'acquisition de la grâce sanctifiante, qu'il s'agisse de la première grâce au sens de la grâce sanctifiante elle-même qui vient pour la première fois justifier l'homme et le rendre agréable à Dieu, nul ne peut mériter pour soi la première grâce, car toujours le mérite suppose déjà la grâce sanctifiante présente dans l'âme. — Mais si l'homme ne peut point mériter pour lui la première grâce, ne pourrait-il pas du moins la mériter pour quelque autre. C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant.

Article VI.

Si l'homme peut mériter à un autre la première grâce?

Trois objections veulent prouver que « l'homme peut mériter à un autre la première grâce ». — C'est d'abord un texte de « la glose », qui, « sur cette parole de saint Matthieu, ch. IX (v. 2) : *Jésus voyant leur foi*, etc., dit : *Que ne vaut point auprès de Dieu la foi personnelle, puisque la foi d'autrui valut auprès de Lui la guérison intérieure et extérieure de cet homme.* Or, la guérison intérieure de l'homme se fait par la première grâce. Donc l'homme peut mériter à un autre la première grâce ». — La seconde objection dit que « les prières des justes ne sont point

vaines, mais efficaces; selon cette parole de saint Jacques, chapitre dernier de son épître (v. 16) : *La prière assidue que fait le juste a une grande valeur.* Or, il est dit, un peu avant, dans cette même épître : *Priez les uns pour les autres, afin d'être sauvés.* Puis donc que le salut de l'homme ne peut être que par la grâce, il semble qu'un homme peut mériter à l'autre la première grâce ». — La troisième objection cite un texte de saint Luc où « il est dit, ch. XVI (v. 9) : *Faites-vous des amis de l'argent d'iniquité, afin qu'après votre départ ils vous reçoivent dans les tabernacles éternels.* Mais nul n'est reçu dans les tabernacles éternels que par la grâce, par laquelle seule quelqu'un mérite la vie éternelle, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 2; q. 109, art. 5). Donc un homme peut acquérir à un autre, en la méritant, la première grâce ».

L'argument *sed contra* est un texte de Jérémie où nous lisons, ch. XV (v. 1) : « *Quand Moïse et Samuel se tiendraient devant moi, mon âme ne se tournerait pas vers ce peuple;* et cependant ces hommes furent du plus grand mérite auprès de Dieu. Il semble donc que nul ne peut mériter à un autre la première grâce ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle d'abord les conditions essentielles du mérite auprès de Dieu. « Comme on le voit par ce qui a été dit plus haut (art. 1, 3, 4), nos œuvres ont raison de mérite d'un double chef. — Premièrement, en vertu de la motion divine » qui fait tendre à l'objet du mérite et rend le sujet qui agit proportionné à cet objet par la vertu surnaturelle dont elle le revêt; « à ce titre, l'homme mérite d'un mérite condigne. — Secondement, notre œuvre a raison de mérite selon qu'elle procède du libre arbitre et pour autant que nous faisons une chose de nous-mêmes ou volontairement. De ce chef, notre acte mérite d'un mérite de convenance; parce qu'il convient que l'homme usant bien de sa vertu, Dieu agisse selon l'excellence de sa vertu superexcellente. — Il suit de là que par voie de mérite condigne, nul ne peut mériter à un autre la première grâce, à l'exception du seul Jésus-Christ. C'est qu'en effet chacun de nous est mû par Dieu en vertu du don de la grâce afin que lui-même parvienne à la vie éternelle; et, par suite, le mérite condigne ne s'étend pas au delà de cette motion » : elle ne regarde

que le sujet lui-même, non les autres sujets distincts de lui. L'âme du Christ, au contraire, est mue de Dieu par la grâce, non seulement à cet effet que le Christ Lui-même parvienne à la gloire de la vie éternelle, mais encore pour qu'Il y amène les autres, en tant qu'Il est la tête de l'Église et l'auteur du salut des hommes; selon cette parole de l'Épitre *aux Hébreux*, ch. II (v. 10) : *Lui qui devait amener dans la gloire, des fils nombreux, auteur de leur salut*, etc. ». La grâce du Christ n'est pas seulement, comme celle des autres hommes, une grâce individuelle le rendant Lui-même, comme homme, proportionné à la vision béatifique; elle est aussi une grâce capitale, le rendant proportionné à l'acte d'introduire à la vie éternelle, comme formant un tout avec Lui, les hommes qui reçoivent, par les moyens qu'a déterminés sa sagesse, la vertu de son action. Il n'y a donc absolument que Jésus-Christ seul à pouvoir mériter pour les autres, d'un mérite condigne la première grâce, condition essentielle de l'entrée dans la gloire. — « Mais d'un mérite de convenance, un homme peut mériter à un autre la première grâce. Lorsqu'en effet, l'homme constitué en grâce, accomplit la volonté de Dieu, il est convenable, selon les lois de l'amitié, que Dieu accomplisse la volonté de l'homme en sauvant celui pour qui l'homme intervient. Toutefois, il peut arriver qu'un obstacle s'y oppose du côté de celui dont tel saint désire la justification; comme c'était le cas dans la circonstance mentionnée par l'argument *sed contra* à propos du texte de Jérémie ».

L'*ad primum* accorde que « la foi des autres vaut pour quelqu'un dans l'ordre du salut par voie de mérite de convenance, mais non par voie de mérite condigne ».

L'*ad secundum* fait observer que « l'impétration de la prière s'appuie sur la miséricorde; le mérite condigne s'appuie, au contraire, sur la justice. Et voilà pourquoi, l'homme en priant obtient de la divine miséricorde beaucoup de choses, que cependant il ne mérite pas selon la justice », ou auxquelles il n'a pas le droit strict que donne le mérite condigne. « C'est ce qui nous est marqué dans le livre de *Daniel*, ch. IX (v. 18) : *Ce n'est pas à cause de nos justices que nous déposons devant vous nos supplications, mais à cause de vos grandes miséricordes* ».

L'*ad tertium* répond que « les pauvres à qui l'on fait l'aumône sont dits recevoir les autres dans les tabernacles éternels, soit parce qu'ils leur obtiennent, par leurs prières, le pardon; soit parce qu'ils méritent pour eux, d'un mérite de convenance, par les autres bonnes œuvres qu'ils font; soit aussi matériellement parlant, selon que pour les œuvres mêmes de miséricorde qu'un homme accomplit à l'égard des pauvres, il mérite d'être reçu dans les tabernacles éternels », si, de par ailleurs, il a lui-même les conditions requises pour le mérite, c'est-à-dire s'il est en état de grâce et qu'il agisse avec pureté d'intention ou par motif surnaturel.

On aura remarqué, dans ce lumineux article, la belle doctrine du mérite condigne et du mérite de convenance dans les œuvres accomplies par les justes. Même quand le mérite condigne n'est point possible, le mérite de convenance l'est toujours. Et ce mérite, fondé sur la divine amitié, peut être d'une efficacité souveraine, bien que non fondée sur la stricte justice, pour obtenir en faveur des autres les grâces les plus précieuses. On aura remarqué aussi que le mérite de convenance était distingué par saint Thomas de l'impétration de la prière. L'impétration de la prière suppose toujours nécessairement l'acte de la prière; le mérite de convenance peut s'exercer par la voie de n'importe quelle œuvre bonne, faite par l'homme juste, sous le commandement de la vertu de charité. Oh! l'admirable doctrine, si bien faite pour encourager tout ensemble les pécheurs à recourir à l'intervention des âmes justes, et les âmes justes à redoubler de ferveur, soit dans leurs prières, soit dans leurs bonnes œuvres, pour venir en aide aux âmes des pécheurs. Mais surtout on aura remarqué le point de doctrine, touché seulement ici en passant, et qui fera plus tard l'objet d'une de nos études les plus exquises, sur la grâce capitale du Christ, qui a mérité d'un mérite condigne le salut de nous tous. C'est sur ce point de doctrine que reposent toutes nos espérances. — Mais continuons, à la suite de notre saint Docteur, d'examiner les conditions du mérite et l'extension de sa vertu. Nous devons nous demander maintenant, si l'homme qui est en état de grâce peut mériter pour lui

le retour de cette grâce, à supposer qu'il vienne à la perdre par le péché.

C'est l'objet de l'article qui suit.

Article VII.

Si l'homme peut mériter pour lui la réparation après la chute?

Trois objections veulent prouver qu' « un homme peut mériter pour lui la réparation après la chute ». — La première est qu' « il semble que l'homme peut mériter ce qu'il demande à Dieu d'une façon juste. Or, rien de plus juste n'est demandé à Dieu, comme le dit saint Augustin, comme d'être réparé après la chute, selon cette parole du psaume LXX (v. 9) : *Quand ma vertu défaillera, Seigneur, ne m'abandonnez pas.* Donc l'homme peut mériter d'être réparé après sa chute ». — La seconde objection fait observer que « les œuvres de l'homme lui sont bien plus utiles à lui-même qu'elles ne le sont aux autres. Or, l'homme peut mériter aux autres, d'une certaine manière, la réparation après la chute non moins que la première grâce. Donc, à plus forte raison l'homme peut mériter pour lui-même d'être réparé après la chute ». — La troisième objection déclare que « celui qui a été à un moment donné en état de grâce, a mérité pour lui, par les bonnes œuvres qu'il a faites, la vie éternelle, ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit plus haut (art. 2 ; q. 109, art. 5). Or, nul ne peut parvenir à la vie éternelle », après avoir perdu la grâce, « à moins qu'il ne recouvre la grâce. Donc il semble que l'homme peut mériter pour lui la réparation par la grâce ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit, dans Ézéchiel, ch. XVIII (v. 24) : *Si le juste se détourne de sa justice et fait l'iniquité, toutes ses œuvres de justice qu'il avait faites ne seront plus rappelées.* Donc ses précédents mérites ne lui vaudront plus rien à l'effet de recouvrer la vie de la grâce. Et, par suite, nul ne peut mériter pour lui la réparation après la chute ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare, de la façon la plus expresse, que « nul ne peut mériter pour lui la réparation

après la chute, s'il s'en produit dans l'avenir, ni du mérite condigne, ni du mérite de convenance. — Qu'il ne puisse pas la mériter du mérite condigne, c'est parce que la raison de ce mérite dépend de la motion de la grâce divine; et la motion de la grâce divine est interrompue par le péché qui suit. Par conséquent, tous les bienfaits qu'un homme reçoit de Dieu dans la suite et par lesquels il est rétabli dans l'état de grâce ne tombent point sous le mérite, la motion de la grâce précédente ne s'étendant pas à cela » : la motion de la grâce dans le sujet n'est ordonnée qu'à faire mériter la vie éternelle ou ce qui peut y préparer tant que cette grâce est présente dans l'âme; si, par le péché, elle disparaît, toute efficacité de mérite disparaît avec elle; donc elle ne peut pas mériter ce qui vient après le péché. — « De même, pour le mérite de convenance, dont un homme peut mériter à l'autre la première grâce; il est empêché d'obtenir son effet, en raison du péché qui se trouve en celui pour qui il mérite. Combien donc à plus forte raison l'efficacité de ce mérite sera-t-elle empêchée par l'obstacle qui est en celui qui mérite et en celui pour qui il mérite; car ici les deux concourent en une même personne ». — Aussi bien devons-nous dire qu'en aucune manière l'homme ne peut mériter pour lui la réparation après la chute ».

L'*ad primum* répond que « le désir dont l'homme désire sa réparation après la chute et aussi la prière qu'il fait à ce sujet, sont dits chose justes, parce qu'ils tendent à la justice : non pas toutefois qu'ils reposent sur la justice par voie de mérite, mais seulement sur la miséricorde ».

L'*ad secundum* déclare qu' « un homme peut mériter à un autre, du mérite de convenance, la première grâce, parce qu'il n'y a point là d'empêchement, au moins du côté de celui qui mérite; empêchement qui se trouve en celui qui, après le mérite de la grâce, s'éloigne de la justice » : ici, en effet, c'est celui-là même en qui a été le mérite, qui a été l'empêchement du péché; par conséquent, le mérite ne peut avoir aucune valeur à cet effet.

L'*ad tertium* fait observer que « quelques-uns ont voulu que nul ne mérite la vie éternelle d'une façon absolue, sauf par l'acte de la grâce finale », qu'il a au moment de la mort, « mais seule-

ment », pour ce qui est des autres actes, « sous condition, c'est-à-dire *s'il persévère*. — Mais ceci, déclare saint Thomas, est dit sans raison : car parfois l'acte de la grâce dernière est moins méritoire que l'acte de la grâce précédente, en raison de l'oppression de la maladie. — Et donc il faut dire que tout acte de charité mérite absolument la vie éternelle. Seulement, par le péché qui suit, un obstacle est posé devant le mérite précédent et l'empêche d'obtenir son effet; c'est ainsi, du reste, que même les causes naturelles sont empêchées d'obtenir leurs effets, en raison de quelque obstacle qui survient ». — Nous verrons plus tard, dans le traité de la pénitence, comment et dans quelle mesure peuvent revivre les précédents mérites détruits par le péché, quand ensuite on recouvre la grâce (cf. Troisième Partie, q. 89, art. 5).

Nul ne peut mériter, pour soi, quand il est en état de grâce, par les actes qu'il accomplit dans cet état, la grâce d'une réparation, s'il vient, dans la suite, à perdre la grâce par le péché. Ni le mérite condigne ni le mérite de convenance ne s'entendent à cet effet. Le fait de la réparation, s'il a lieu, demeurera l'œuvre exclusive de la seule miséricorde de Dieu à l'endroit de l'ancien juste déchu. — Devons-nous en dire autant de l'augmentation de la grâce ou de la charité. Serait-il vrai que là aussi, ou par rapport à cet effet, le juste qui a la grâce est dans l'impuissance de mériter. C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article VIII.

Si l'homme peut mériter l'augmentation de la grâce ou de la charité?

Trois objections veulent prouver que « l'homme ne peut point mériter l'augmentation de la grâce ou de la charité ». — La première, fort subtile, déclare que « si quelqu'un a déjà reçu la récompense qu'il a méritée, il n'a plus droit à une autre récompense; selon cette parole de Notre-Seigneur disant de quelques-

uns, en saint Matthieu, ch. VI (v. 5) : *Ils ont reçu leur récompense.* Si donc quelqu'un méritait l'augmentation de la charité ou de la grâce, il s'ensuivrait qu'après avoir reçu cette augmentation, il ne pourrait plus attendre d'autre récompense; ce qui est inadmissible »; car il n'aurait plus droit à la vie éternelle. — La seconde objection dit que « rien n'agit au delà de son espèce. Or, le principe du mérite est la grâce ou la charité, ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit (art. 2, 4). Donc nul ne peut mériter une grâce ou une charité plus grande que celle qu'il a ». — La troisième objection fait observer que « ce qui tombe sous le mérite est mérité par l'homme en chaque acte qui procède de la grâce ou de la charité; c'est ainsi que par chaque acte de cette nature l'homme mérite la vie éternelle. Si donc l'augmentation de la grâce ou de la charité tombe sous le mérite, il semble que par chaque acte que la charité informe l'homme mérite l'augmentation de la charité. D'autre part, ce que l'homme mérite, il le reçoit de Dieu infailliblement à moins qu'un péché qui survient n'y mette obstacle. Il est dit, en effet, dans la seconde Épître *à Timothée,* ch. I (v. 12) : *Je sais à qui je me suis confié; et je suis certain qu'Il est assez puissant pour garder mon dépôt.* Il suivrait donc de là que par chaque acte méritoire la grâce ou la charité se trouverait augmentée. Or, cela ne paraît pas convenir; car il est parfois des actes méritoires très peu fervents qui ne sauraient suffire à augmenter la charité. Donc l'augmentation de la charité ne tombe pas sous le mérite ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Augustin », qui « dit, *sur les Épîtres de saint Jean* (ép. CLXXXVI, ou CVI, ch. III), que *la charité mérite d'être accrue, afin qu'étant accrue elle mérite d'être rendue parfaite.* Donc l'augmentation de la charité ou de la grâce tombe sous le mérite ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « conformément à ce qui a été dit plus haut (art. 3, 6, 7), cela tombe sous le mérite condigne à quoi la motion de la grâce s'étend. Or, la motion d'un être qui meut ne s'étend pas seulement au terme dernier du mouvement; elle s'étend aussi à toute la suite du mouvement. D'autre part, le terme du mouvement de la grâce est la vie éternelle; et la suite de ce mouvement consiste dans l'aug-

mentation de la charité ou de la grâce, selon cette parole des *Proverbes*, ch. IV (v. 18) : *Le chemin des justes est comme la lumière dont l'éclat va grandissant et croît jusqu'au jour parfait*, qui est le jour de la gloire. Il suit de là que l'augmentation de la charité tombe sous le mérite ».

L'*ad primum* insiste sur cette raison du corps de l'article. Il fait observer que « la récompense est le terme du mérite. Mais il est un double terme du mouvement : le terme dernier; et le terme intermédiaire, qui est tout ensemble principe et terme », principe d'une nouvelle partie du mouvement et terme d'une autre partie qui a précédé. « Ce terme intermédiaire est la récompense du mérite de l'augmentation. — Quant à la récompense qu'est la faveur des hommes » et dont le texte cité de l'Évangile marquait qu'elle était pour certains le tout de leur récompense, « elle est comme le terme dernier pour ceux qui mettent leur fin en elle; et voilà pourquoi ces hommes ne sauraient en recevoir d'autre ».

L'*ad secundum* répond que « l'augmentation de la grâce n'est point au-dessus de la vertu de la grâce qui préexiste, bien qu'elle soit au-dessus de la quantité de cette grâce » : à supposer que la grâce préexistante fût d'une intensité de dix degrés, elle est moindre en quantité que n'est la grâce augmentée de deux degrés ; mais cette augmentation de deux degrés était contenue dans la vertu de la mériter qui se trouvait dans la grâce de dix degrés; « c'est ainsi, fait observer saint Thomas, que l'arbre, bien qu'il dépasse en grandeur le germe ou la semence, ne dépasse point cependant la vertu qui s'y trouve contenue ». — Nous aurons à expliquer, plus tard, dans le traité de la charité, comment se fait cette augmentation dont nous venons d'affirmer ici l'existence.

L'*ad tertium* déclare que « par chaque acte méritoire, l'homme mérite l'augmentation de la grâce, comme aussi la consommation de la grâce qu'est la vie éternelle. Mais de même que la vie éternelle n'est point rendue tout de suite, qu'elle le sera seulement en son temps, pareillement aussi la grâce n'est point augmentée tout de suite, mais quand elle doit l'être, c'est-à-dire quand l'homme se trouve suffisamment disposé à l'augmentation de cette grâce ». — Ce point de doctrine sera aussi expliqué plus

tard; il aura suffi pour le moment de l'avoir affirmé ici, à propos de la grâce.

L'homme qui peut mériter, même d'un mérite condigne, l'augmentation de la charité et de la grâce, peut-il mériter sa persévérance finale? C'est ce que nous devons maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article IX.

Si l'homme peut mériter la persévérance?

Trois objections veulent prouver que « l'homme peut mériter la persévérance ». — La première dit que « ce que l'homme obtient par voie de demande peut tomber sous le mérite de celui qui a la grâce. Or, les hommes peuvent obtenir de Dieu la persévérance, en la demandant; sans quoi elle serait demandée inutilement à Dieu dans les demandes de l'oraison dominicale, ainsi que saint Augustin l'expose dans son livre *Du Bien de la Persévérance* (ch. II et suiv.). Donc la persévérance peut tomber sous le mérite de celui qui a la grâce ». — La seconde objection fait remarquer que « ne pouvoir pas pécher est plus que ne pas pécher. Or, ne pouvoir pas pécher tombe sous le mérite; l'homme, en effet, mérite la vie éternelle, qui renferme dans sa notion l'impeccabilité. Donc, à plus forte raison, l'homme peut mériter de ne pas pécher; ce qui est persévérer ». — La troisième objection déclare que « l'augmentation de la grâce est chose plus grande que la persévérance dans la grâce déjà possédée. Or, l'homme peut mériter l'augmentation de la grâce, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. préc.). Donc, à plus forte raison, celui qui a la grâce peut mériter d'y persévérer. »

L'argument *sed contra* nous redit que « l'homme reçoit de Dieu tout ce qu'il mérite, à moins que l'obstacle du péché ne s'y oppose. Or, il en est beaucoup qui ont des œuvres méritoires et qui n'obtiennent pas la persévérance. Et on ne peut pas dire que ce soit en raison du péché y faisant obstacle; car cela même qui

est pécher s'oppose à la persévérance; en telle sorte que si quelqu'un méritait la persévérance, Dieu ne permettrait point qu'il tombe dans le péché. Donc la persévérance ne tombe pas sous le mérite ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que « l'homme ayant naturellement son libre arbitre flexible vers le mal, c'est d'une double manière qu'un homme peut obtenir de Dieu la persévérance dans le bien. D'abord, en ce sens que le libre arbitre sera déterminé au bien par la grâce achevée; ce sera le privilège de la gloire. D'une autre manière, en raison de la motion divine inclinant l'homme au bien jusqu'à la fin » [On remarquera cette expression de saint Thomas faisant *incliner* l'homme au bien par *la motion divine;* rien n'est plus en conformité avec la doctrine thomiste]. « Or, comme il a été dit plus haut (art. 5, 8), cela tombe sous le mérite de l'homme, qui se réfère au mouvement du libre arbitre, dirigé par Dieu qui le meut, par mode de terme; et non pas ce qui est comparé à ce mouvement par mode de principe. Il suit de là que la persévérance de la gloire, parce qu'elle est le terme du mouvement en question, tombe sous le mérite; mais la persévérance de la vie présente ne tombe pas sous le mérite, car elle dépend seulement de la motion divine qui est le principe de tout mérite » : la persévérance de la gloire affectera le libre arbitre et sera chose qui lui appartiendra vraiment par mode de qualité inhérente ou d'état permanent; la persévérance de la vie présente n'existe au contraire qu'en Dieu seul, faisant, par son action toute spéciale, que l'homme, de soi toujours apte à pécher, ne pèche pas en effet [cf. ce que nous avons dit à la fin de la question 109]. Ceci ne tombe pas sous le mérite, « mais Dieu accorde gratuitement », sans aucun mérite de leur part, « le bien de la persévérance, à tous ceux à qui Il l'accorde ».

L'*ad primum* formule une doctrine extrêmement précieuse et qu'on ne saurait trop retenir. Saint Thomas déclare que « même les choses que nous ne méritons pas, nous les obtenons par voie de demande. C'est ainsi que même les pécheurs sont écoutés de Dieu, quand ils demandent le pardon de leurs péchés que cependant ils ne méritent point; comme on le voit par saint Augustin,

sur ce mot que nous lisons en saint Jean, ch. IX (v. 31) : *Nous savons que Dieu n'exauce pas les pécheurs*. Sans cela, le publicain aurait dit inutilement : *O Dieu, soyez-moi propice, à moi pécheur*, comme nous le lisons en saint Luc, ch. XVIII (v. 13). Et pareillement, le don de la persévérance peut être obtenu de Dieu, par voie de demande, pour soi ou pour les autres, quand bien même il ne tombe pas sous le mérite ». — Nous voyons, par cette réponse, qu'il faut soigneusement distinguer, dans l'ordre des choses surnaturelles, une double efficacité : celle de l'action; et celle de la prière. L'efficacité de l'action a certaines limites qu'elle ne saurait franchir; l'efficacité de la prière n'en a point. Il est vrai que le mode de ces deux efficacités est aussi bien distinct. Dans l'efficacité de l'action, la justice intervient; et, par suite, l'effet est toujours assuré. Dans l'efficacité de la prière, tout dépend de la seule miséricorde de Dieu. Mais cette miséricorde étant infinie, il n'est rien qu'on n'en puisse obtenir, si seulement la prière est humble et confiante, comme nous aurons à l'expliquer plus tard dans la question de la prière (2^a-2^{ae}, q. 83).

L'*ad secundum* rappelle que « la persévérance de la gloire se réfère au mouvement du libre arbitre méritoire, par mode de terme; chose qui ne s'applique point à la persévérance de la vie présente, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

« Et, ajoute saint Thomas, il en faut dire autant, pour ce qui est de la troisième objection, au sujet de l'augmentation de la grâce, comme on peut le voir par ce qu'il a été dit précédemment » (cf. l'art. préc.).

Il ne reste plus qu'un dernier point à examiner, dans cette question du mérite; et c'est de savoir si les biens temporels tombent sous le mérite. — Ce va être l'objet de l'article qui suit.

Article X.

Si les biens temporels tombent sous le mérite?

Trois objections veulent prouver que « les biens temporels tombent sous le mérite ». — La première fait observer que « ce qui est promis à quelques-uns comme récompense de la justice tombe sous le mérite. Or, les biens temporels sont promis, dans l'ancienne loi, comme récompense de la justice, ainsi qu'on le voit dans le *Deutéronome*, ch. XXVIII. Donc il semble que les biens temporels tombent sous le mérite ». — La seconde objection dit qu' « il semble bien que cela tombe sous le mérite, que Dieu accorde à quelqu'un pour un service rendu. Or, Dieu parfois donne aux hommes, pour les récompenser de services à Lui rendus, certains biens temporels. Il est dit, en effet, dans l'*Exode*, ch. I (v. 21) : *Parce que les sages-femmes craignirent le Seigneur, Il leur édifia des maisons;* sur quoi la glose de saint Grégoire (*Morales,* liv. XVIII, ch. IV) dit que *la récompense de leur bienfait aurait pu consister dans la vie éternelle; mais à cause du mensonge qui s'y mêlait, elles reçurent une récompense terrestre.* Et dans Ézéchiel, au chapitre XXIX (v. 18 et suiv.), il est dit : *Le roi de Babylone a fait faire à son armée un rude service contre Tyr; et il ne lui a pas été donné de salaire;* mais après le texte sacré ajoute : *Cette armée aura sa récompense : Je lui ai donné la terre d'Égypte, parce qu'elle a travaillé pour moi.* Donc les biens temporels tombent sous le mérite ». — La troisième objection remarque que « le mal est au démérite ce que le bien est au mérite. Or, en raison du démérite du péché, il en est qui sont punis par Dieu de peines temporelles; comme on le voit pour les habitants de Sodome, *Genèse*, ch. XIX. Donc les biens temporels tombent aussi sous le mérite ».

L'argument *sed contra* oppose que « les choses qui tombent sous le mérite ne sont point semblablement pour tous. Or, les biens temporels et les maux se trouvent être semblablement

pour tous, pour les bons et pour les méchants, selon cette parole de l'*Ecclésiaste*, ch. IX (v. 2) : *Toutes choses arrivent également au juste et à l'impie, au bon et au méchant, au pur et à l'impur, à celui qui immole des victimes et à celui qui méprise les sacrifices*. Donc les biens temporels ne tombent pas sous le mérite ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que « ce qui tombe sous le mérite est la récompense ou le salaire qui a raison d'un certain bien. D'autre part, le bien de l'homme est d'une double sorte : l'un, qui est son bien pur et simple ; l'autre, qui est son bien à un certain titre » ou dans un sens diminué. — « Le bien pur et simple de l'homme est sa fin dernière; selon cette parole du psaume LXXII (v. 28) : *Pour moi, mon bien est d'adhérer à Dieu;* et, par voie de conséquence, tout ce qui est de nature à conduire à cette fin. Ces biens-là tombent purement et simplement sous le mérite. — Le bien à un certain titre, pour l'homme, et qui n'est plus son bien pur et simple, est le bien qui lui convient pour le moment ou en raison de quelque chose de particulier. Cette sorte de bien ne tombe pas sous le mérite d'une façon pure et simple, mais seulement d'une certaine manière. — Nous dirons donc, d'après cela, que si les biens temporels sont considérés comme utiles pour les actes des vertus qui nous conduisent à la vie éternelle, de ce chef ils tombent directement et d'une façon pure et simple sous le mérite, de la même manière que l'augmentation de la grâce et toutes les autres choses par lesquelles l'homme est aidé à atteindre la béatitude, après la première grâce. Et, en effet, déclare saint Thomas, Dieu donne, aux hommes justes, des biens temporels et aussi des maux, autant qu'il est utile pour eux à l'effet d'atteindre la vie éternelle », parole magnifique qui projette une clarté si vive et si douce tout ensemble sur la conduite de la divine Providence à l'endroit des justes dans la distribution qui leur est faite des joies ou des tristesses de cette vie. « Et, pour autant, conclut le saint Docteur, ces sortes de biens ou de maux temporels sont pour l'homme des biens au sens pur et simple. C'est pour cela qu'il est dit dans le psaume (XXXIII, v. 11) : *Ceux qui craignent le Seigneur ne manqueront d'aucun bien;* et ailleurs (ps. XXXVI, v. 25) : *Je n'ai point vu le juste abandonné.* — Que si nous

considérons les biens temporels en eux-mêmes, ils ne sont point, au sens pur et simple, des biens pour l'homme; ils ne le sont qu'à un certain titre. Et, pour autant, ils ne tombent point sous le mérite d'une façon pure et simple, mais seulement d'une certaine manière, en ce sens que les hommes sont mus par Dieu à faire certaines choses d'ordre temporel, dans lesquelles ils réalisent leurs desseins, Dieu y étant propice ». Remarquons soigneusement cette notion du mérite au sens diminué. Il est dit tel, par rapport au mérite pur et simple, qui est d'ordre strictement surnaturel. Et l'on voit par là que même dans l'ordre naturel, même pour les pécheurs qui se trouvent, comme tels, hors de la voie conduisant à la vie éternelle, mais qui peuvent, dans l'ordre de la nature, se trouver gratifiés de dons ou de qualités extrêmement riches, et qui, sous l'action générale de Dieu, leur étant propice dans cet ordre de la nature, font admirablement fructifier les dons reçus de Lui, nous pouvons parler d'un certain mérite. Seulement, même ici, la raison de mérite qui s'y trouve, se tire de l'ordonnance de Dieu et de sa motion communiquant à l'homme les principes d'action qui doivent lui faire atteindre telle fin par la mise en œuvre de ces principes dont il use librement sous la motion de Dieu. Et c'est ce que le saint Docteur achève d'expliquer lui-même, ajoutant expressément : « En telle sorte que, de même que la vie éternelle est purement et simplement la récompense des œuvres de justice par relation à la motion divine, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 3); de même les biens temporels, considérés en eux-mêmes, ont la même raison de récompense eu égard à la motion divine qui meut les volontés des hommes à les atteindre, bien que parfois en ces sortes de choses les hommes n'aient point une intention droite ».

Quelle admirable doctrine; et quel jour ne projette-t-elle point sur la distribution des biens de ce monde faite par la Providence divine même à l'égard des pécheurs. Quiconque use par son libre arbitre des principes d'action qu'il tient de Dieu à l'effet de réaliser ce qui est en harmonie avec ces principes d'action, alors même que son intention à lui ne soit point ce qu'elle devrait être, est dit cependant mériter, d'un mérite d'ordre purement naturel, les biens du même ordre que sous l'action de la

Providence ordinaire de Dieu il obtient par son action. C'est à cette lumière qu'il faut apprécier les prospérités d'ordre naturel ou humain que nous voyons sous nos yeux, ou dans l'histoire, avoir été le partage, ou l'être encore tous les jours, de certains individus ou même de certains peuples qui n'avaient et n'ont rien des principes d'action qui sont le propre de l'ordre surnaturel. Qu'ils le veuillent ou non, ces hommes et ces peuples sont les instruments de ce que Dieu veut faire par eux; et parce qu'ils veulent faire cela, d'une volonté libre, quand même ils ne le veuillent point sous la raison de conformité à la volonté de Dieu, ils n'en demeurent pas moins, à un certain titre, ses serviteurs, comme saint Thomas nous l'expliquera encore à l'*ad 2um*.

L'*ad primum* répond, par un beau texte de saint Augustin, à la difficulté tirée de la loi ancienne. Comme saint Augustin le dit dans son livre *Contre Fauste* (liv. IV, ch. II) : *Ces promesses temporelles étaient la figure des biens spirituels à venir qui s'accomplissent en nous. C'est qu'en effet l'ancien peuple charnel était attaché aux promesses de la vie présente; et, chez eux, ce n'était point seulement la langue, mais encore toute la vie qui était prophétique* ».

L'*ad secundum* explique que « ces rétributions » dont parlait l'objection, « sont dites être faites par Dieu eu égard à sa motion divine, non par rapport à la malice de la volonté » des hommes; « surtout en ce qui est du roi de Babylone, qui ne lutta point contre Tyr avec la volonté de servir Dieu, mais plutôt pour usurper à son profit l'empire de cette ville. — De même, aussi, les sages-femmes » des Hébreux, « bien que leur volonté fût bonne en ce qui était de la délivrance des enfants, cependant leur volonté ne fut pas droite en ce qu'elles recoururent au mensonge ». — Mais, de part et d'autre, il n'y en eût pas moins un certain mérite, au sens qui a été expliqué dans le corps de l'article, et que saint Thomas nous rappelait ici au début de cet *ad secundum*, savoir : eu égard à la motion divine ordonnant à telle fin les principes d'action communiqués par lui à tels êtres humains doués de libre arbitre et agissant sous sa motion en vue de cette fin.

L'*ad tertium* déclare que « les maux temporels sont infligés

comme peine aux impies; en ce sens que par eux ils ne sont point aidés à conquérir la vie éternelle. Pour les justes, au contraire, à qui ces sortes de maux deviennent un secours, ce ne sont point des peines mais plutôt des remèdes, ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 87, art. 7 et suiv.).

Nous avons ici un *ad quartum*. Il répond à l'argument *sed contra*. « Toutes choses, dit-il, arrivent également aux bons et aux méchants, quant à la substance elle-même des biens ou des maux temporels » : ce sont les mêmes maux ou les mêmes biens qui peuvent arriver à tous. « Mais il n'en est pas de même pour la fin » de ces maux ou de ces biens; « car les bons sont aidés par ces choses-là qui les conduisent à la béatitude; et non les méchants ».

On aura pu se convaincre, par ce qui a été dit dans les articles que nous venons de lire, de l'importance de la question du mérite. Elle couronne excellemment tout ce que nous avions à établir au sujet de l'acte humain en général, puisque c'est elle qui nous a montré l'efficacité vraie et souveraine de cet acte en vue de la conquête de la vie éternelle, fin dernière de tout acte véritablement humain. L'acte humain, parce qu'il est libre, est apte à mériter. Mais il ne mérite devant Dieu qu'en raison de ce à quoi Dieu l'a destiné dans sa Providence, lui donnant, en vertu de cette destination, tout ce qui lui est nécessaire, comme principe intrinsèque dans le sujet de cet acte et comme motion extérieure venue de Lui, pour qu'en effet il réalise ce que Dieu lui a marqué. Lorsqu'il réalise ce que Dieu lui a marqué en vue de la vie éternelle à posséder un jour, il a la raison de mérite pur et simple. Cette raison de mérite s'étend à tout ce que l'homme peut trouver ainsi sur son chemin, depuis le moment où il est revêtu de la première grâce, l'ordonnant à la vie éternelle, jusqu'au moment où il reçoit effectivement cette vie éternelle comme récompense dernière et définitive. Tout ce qui se qui se trouvera entre cette récompense dernière et définitive et le premier instant où l'homme est revêtu de la grâce qui l'y ordonne, pourra être objet de mérite pour lui, bien que la seule vie éternelle ait raison d'objet dernier ou définitif de mérite.

Encore faut-il que ce soit dans la ligne ou la direction de cette grâce, essentiellement personnelle et qui ne doit pas être interrompue sous peine de voir ruiner tout son effet. De là vient que l'homme ne peut mériter, de ce mérite parfait ou de rigoureuse justice qu'est le mérite condigne, que ce qui en réalité est un bien pour lui en vue de la vie éternelle à conquérir, bien qui existera en lui et le rendra digne de cette vie éternelle. A ce titre, il peut mériter soit l'augmentation de la grâce ou de la charité qui est en lui, soit le bon usage des biens ou des maux temporels devenus la matière ou l'occasion de ses actes vertueux et méritoires. D'un mérite de convenance, l'homme peut mériter, s'il est en état de grâce, même ce à quoi cette grâce et la motion divine qui s'y rapporte n'est point ordonnée intrinsèquement. C'est ainsi qu'il peut mériter les biens de la grâce pour ceux qui ne les ont pas, ou leur augmentation pour ceux qui les ont. D'ailleurs, même pour les choses qui ne tombent en rien sous le mérite pur et simple, qu'il s'agisse du mérite condigne ou du mérite de convenance, il reste encore pour l'homme un moyen de les obtenir de l'infinie miséricorde : c'est la prière. Par la prière, même le pécheur peut obtenir de Dieu la première grâce pour lui ; et c'est aussi par la prière, que le juste peut s'assurer la grâce suprême de la persévérance finale. — En deçà du mérite pur et simple, on peut parler aussi d'un certain mérite, d'ordre absolument différent, qui porte sur les biens non ordonnés au seul vrai bien définitif de l'homme qui est la vie éternelle, et que l'homme peut conquérir en mettant en œuvre par son industrie personnelle, sous l'action de la Providence ordinaire de Dieu, les dons ou les qualités qu'il a reçus de Lui. — Mais, nous l'avons dit, ce mérite est d'un autre ordre, et ne peut en rien être comparé au mérite pur et simple qui ne se dit qu'en vue du seul vrai bien de l'homme, la vie éternelle. C'est du mérite pur et simple que l'homme doit souhaiter de se voir enrichir; et parce que ce mérite dépend tout entier de l'action surnaturelle de l'Esprit-Saint revêtant l'homme de sa grâce, de ses vertus, de ses dons, et le mouvant vers la vie éternelle, tous les efforts de l'homme, tous ses désirs, tous ses souhaits, toute sa sollicitude doivent tendre à s'assurer la possession de l'Esprit-Saint.

Nous comprenons mieux maintenant tout le sens de la grande doctrine exposée au sujet de la nouvelle loi, où nous avons entendu saint Thomas définir cette loi : l'Esprit-Saint habitant dans nos cœurs. Tout se ramène là pour les privilégiés à qui Dieu donne de vivre sous la loi nouvelle : avoir en eux l'Esprit-Saint, et, en toutes choses, être conduits par Lui. C'est l'Esprit-Saint qui doit répandre en eux la grâce, sans laquelle ils ne peuvent rien dans l'ordre de la vie éternelle. La grâce les fait enfants de Dieu. Elle est une participation, en eux, de la nature divine. Elle affecte directement et immédiatement le principe même de leur être substantiel, c'est-à-dire l'âme raisonnable en son fond essentiel. Son premier rôle est de donner au sujet qu'elle affecte, un être nouveau, un être surnaturel et divin. Puis, et par voie de conséquence, elle s'épanouit en vertus proportionnées qui affectent toutes les puissances d'agir existant dans l'homme, donnant à ces facultés de pouvoir atteindre la fin surnaturelle et divine qui est désormais la fin de l'homme divinisé, et leur donnant aussi de pouvoir agir comme il convient à des enfants de Dieu, en toutes les choses qui ne sont point la fin dernière elle-même, mais qui lui doivent être toujours ordonnées, d'une façon actuelle ou virtuelle, quand l'acte de l'homme divinisé porte sur elles. Ces vertus elles-mêmes sont couronnées ou servies dans leur perfectionnement dernier par les dons de l'Esprit-Saint, découlant eux aussi de la grâce sanctifiante et inséparables de la présence de l'Esprit-Saint dans l'âme. Et c'est quand l'homme agit, en vertu de tous ces principes d'action inhérents à lui et devenus siens, mû par l'action de l'Esprit-Saint en vue de la vie éternelle, que, par chacun de ses actes, il mérite cette vie éternelle et tout ce qui peut être pour lui un moyen ou un secours de nature à l'y conduire.

Saint Thomas, après la dernière réponse du dernier article que nous lisions tout à l'heure, ajoutait ces simples mots : *Et haec de moralibus in communi dicta sufficiant :* Que ce qui a été dit ainsi au sujet de la morale en général suffise ».

Par ces mots, le saint Docteur annonçait la fin de cette première subdivision de la Seconde Partie de la *Somme* qu'on a

appelée précisément du nom de *Prima-Secundae*, par opposition à la *Secunda-Secundae*, qui sera la seconde subdivision de cette même Seconde Partie.

La *Prima-Secundae*, nous nous en souvenons, devait avoir, en effet, pour objet, après les cinq premières questions d'ordre transcendant et portant sur la fin dernière, raison suprême de tout dans l'ordre de l'acte humain, cet acte humain lui-même considéré d'une façon générale.

Nous l'avons considéré d'abord en lui-même, dans sa constitution essentielle, d'acte volontaire, au sens parfait de ce mot, et selon qu'il appartient exclusivement à l'homme, parmi tous les êtres du monde matériel ; mais aussi sous l'aspect plus général d'acte commun à l'homme et aux autres animaux. C'était le double traité de l'acte humain proprement dit et des passions. Puis, nous avons abordé ce qui avait trait aux principes de l'acte humain. Ces principes, considérés d'abord sous leur raison de principes intérieurs, se ramenaient, pour nous, dans cette partie de notre étude, aux seuls habitus, plus spécialement aux habitus d'ordre opératif, qui se subdivisaient en deux grands genres : les habitus bons ; et les habitus mauvais. Les premiers, appelés aussi du nom de vertus, pouvaient être d'ordre naturel ou d'ordre surnaturel ; et, dans l'ordre surnaturel, ils comprenaient, en même temps que des vertus infuses correspondantes aux vertus naturelles acquises, des vertus absolument transcendantes, principe de tout dans cet ordre, servies elles-mêmes par un nouveau genre d'habitus achevant de perfectionner l'homme en vue de sa vie divine. C'étaient les vertus théologales et les dons du Saint-Esprit. Après une étude aussi approfondie que complète sur tout ce qui regardait les habitus mauvais ou les vices dans leurs natures, leurs causes et leurs effets, nous abordions la considération des principes extérieurs de l'acte humain, limités à la loi qui dirige et à la grâce qui secourt.

Nous connaissons maintenant toute la structure de l'acte humain.

Or, il est une pensée souverainement importante, qui se dégage pour nous, au terme de cette étude. Elle était, du reste, marquée par saint Thomas, dès le début de cette Partie, comme devant la

commander tout entière, ainsi qu'elle continuera de commander ce qui nous reste à dire, dans une seconde subdivision, de l'acte humain considéré dans le détail de ses espèces. C'est la pensée de la fin. La structure de nos actes et par suite toute notre vie se mesure à la fin qui y préside. Cette fin aurait pu être d'ordre simplement naturel. Dans ce cas, elle eût consisté dans le bien de l'homme selon que le requiert sa nature d'animal raisonnable. Rien de plus. Et parce que sa nature d'animal raisonnable, quelque excellence qu'elle lui donne sur les êtres inférieurs de la création, le laisse à une distance quasi infinie de la nature angélique, intelligence pure, sa vie humaine, quelque parfaite qu'elle eût pu être, même en supposant l'homme créé et maintenu dans un état d'absolue intégrité, eût été comme une ombre de vie au regard de la vie angélique, même laissée elle aussi dans son ordre purement naturel. Qu'eût-elle donc été par rapport à la vie de Dieu !

Mais Dieu, dans son infinie bonté, a daigné vouloir, pour ses créatures intellectuelles, un ordre auquel leur nature pouvait bien être élevée par un acte de la toute-puissance divine, mais que, d'elle-même, jamais elle n'aurait pu ni désirer, ni même soupçonner. C'est l'ordre surnaturel. Il consiste essentiellement en ceci, que l'homme et l'ange n'ont plus simplement, comme fin qui doive être la leur, leur bien respectif d'animal raisonnable ou d'intelligence pure, mais le bien propre de Dieu, acte pur. En vertu de cette destination, l'homme ne peut plus se borner à rechercher ce qui est son bien d'animal raisonnable. Il a le droit et le devoir de chercher pour lui, comme devant être son bien, le bien de Dieu. Et comme ce bien de Dieu est absolument en dehors des prises de sa nature, il a fallu, de toute nécessité, que Dieu ajoute à la nature de l'homme ce qui devait le mettre à même de saisir ce bien de Dieu et d'en jouir comme de son bien. Dieu aurait pu, tout d'un coup et dès le début, créer l'homme avec tout ce qu'il fallait pour pouvoir posséder ainsi son bien surnaturel et en jouir. Il a préféré, comme chose plus excellente, faire mériter ce bonheur à l'homme, en telle sorte qu'il l'eût par mode de récompense. Comme, d'autre part, le propre de la nature humaine n'est point d'arriver à son terme dernier et parfait, tout

d'une fois et par un seul acte, mais par des actes nombreux et qui s'échelonnent dans une certaine durée que le temps mesure, à la différence de la nature angélique qui procède par un seul acte de soi irrévocable, il devait donc se produire que la voie du mérite, pour l'homme, serait une voie multiple et d'aspects fort divers. Il s'est même produit que cette voie, ouverte toute grande par Dieu à l'homme dès le début, et rendue, par les dons merveilleux de la grâce, extrêmement facile, a été perdue par la faute de l'homme. Mais Dieu, dans sa misericorde, la réparait aussitôt et la constituait, en vertu d'une grâce nouvelle, sinon également facile, du moins plus efficace et plus riche en fruits de salut.

Désormais tout être humain doit marcher dans cette nouvelle voie et vivre de cette nouvelle grâce, méritée à tous par le mystère du Christ Rédempteur, dont nous aurons à étudier plus tard la divine économie. Cette nouvelle grâce a pour premier office de réparer, dans la nature humaine, les ruines qu'y a causées le péché du premier père. Toutefois, elle ne les répare point d'une façon complète en ce qui est de tous leurs effets. Son caractère distinctif est d'utiliser ce qui reste encore de misères dans la nature déchue, à l'effet d'augmenter les mérites des hommes en vue du bonheur futur qu'ils doivent conquérir.

Or, c'est par la mise en œuvre continuelle de toutes les vertus selon que son état actuel lui donne l'occasion de les pratiquer, sous l'action personnelle de l'Esprit-Saint, que l'homme travaille en effet à mériter son bonheur futur. Il suit de là que sous peine de n'être plus ce qu'il doit être, et, pour autant, de compromettre ou de ruiner en lui la future possession de son bonheur, l'homme doit à chaque instant et en chacun de ses actes demeurer sous l'influence au moins virtuelle de cette fin ou de ce bonheur tel que Dieu lui en a marqué la nature et les conditions. Il n'a plus le droit de se considérer simplement comme un animal raisonnable et de ne se proposer dans sa conduite que le bien requis par une telle nature. Il faut qu'il se considère comme revêtu d'une nature infiniment plus haute, comme revêtu, par mode de participation, de la nature même de Dieu, et qu'il ordonne tous ses actes à la conquête du bien qui est le propre de cette nature. Ce qui peut être un bien de sa nature

d'animal raisonnable ne peut être recherché par lui qu'en fonction du bien de sa nature nouvelle d'être divin par participation. Et parce que soit cette nouvelle nature, soit les principes d'action qui en découlent et qui sont toutes les vertus d'ordre strictement surnaturel, telles que les vertus théologales et les vertus infuses, servies ou perfectionnées et couronnées par les dons du Saint-Esprit, sont le propre exclusif de l'action divine, il faut que l'homme se tienne continuellement sous la dépendance de cette action, mettant tout en œuvre, en ce qui est de lui, pour n'y pas faire obstacle, mais au contraire pour y répondre et s'y livrer chaque jour plus excellemment.

Aussi bien et puisque tout dépend, dans cette nouvelle vie de l'homme, qui est sa seule vraie vie, de l'action de l'Esprit-Saint habitant personnellement en lui, nous nous permettrons, au terme de cette étude des conditions de l'acte humain en général, et au moment d'aborder, dans notre prochain volume, la considération de ce même acte humain dans la diversité de ses espèces, de proposer comme fruit de la première étude et comme préparation à la seconde, cette modeste forme d'invocation à l'Esprit-Saint.

PRIÈRE A L'ESPRIT-SAINT

O divin Esprit, Don premier et personnel de l'auguste Trinité, avec vous et par vous nous viennent tous les dons. C'est vous qui tirez nos âmes de leur néant, pour les élever jusqu'à Dieu, en les revêtant de la grâce qui les divinise. Vous rétablissez en elles et y affermissez les vertus même que leur nature exige et que le péché trop souvent y avait ruinées. Vous leur communiquez ces admirables vertus d'ordre surnaturel et divin qui leur permettent de s'unir à vous dans le mystère de votre vie intime avec le Père et le Fils où vous jouissez de votre propre bonheur, qui doit aussi être le nôtre désormais. A ces vertus sublimes de foi, d'espérance et de charité qui commandent toute notre vie, vous joignez ces autres vertus d'ordre intellectuel ou moral, qui ont pour objet de nous faire vivre en tout, dans nos rapports avec nous-mêmes ou avec autrui, selon que le requiert notre sublime dignité d'enfants de Dieu. Mais ce serait encore trop peu. Pour que notre nouvelle

vie soit digne en tout du Dieu trois fois saint dont nous sommes les enfants, il faut que vous-même, l'Amour personnel et subsistant du Père et du Fils, vous fassiez miséricordieusement l'Auteur de nos propres actes, leur donnant, par votre intervention directe et personnelle, ce fini de perfection qu'ils n'auraient jamais si nous étions livrés à nous-mêmes. Et c'est à cette fin que vous ajoutez à toutes nos vertus, ces merveilleuses qualités qui sont appelées vos dons, à un titre tout spécial, et qui disposent chacune de nos facultés à agir divinement sous le souffle de votre inspiration et mues par votre propre action. O Esprit divin, par qui nous pouvons tout et sans qui nous ne pouvons rien dans l'ordre de notre salut, venez donc habiter nos âmes et vous faire l'hôte de nos cœurs. Établissez-y votre demeure. Même si nous ne pouvons, sur cette terre, connaître avec la certitude de la foi, le bonheur de votre présence, donnez-nous un tel désir de vous avoir, qu'il soit pour nous le gage qu'en effet nous vous avons. Que notre vraie joie soit de penser au bonheur de vous posséder, de vivre sous la seule influence de votre action, d'obéir en tout à vos inspirations, de ne jamais rien faire qui puisse vous contrister. Soyez vraiment l'âme de toute notre vie; et qu'avec vous et par vous nous soyons dignes d'être admis à la divine intimité du Père et du Fils dont vous êtes l'Esprit, n'étant tous trois qu'un seul et même Dieu vivant aux siècles des siècles. Ainsi soit-il.

FIN DE LA *PRIMA-SECUNDÆ*

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

Avant-Propos v

QUESTION XC. — De l'essence de la loi.

(Quatre articles.)

1° Si la loi est quelque chose de la raison? 3
2° Si la loi est toujours ordonnée au bien commun? 9
3° Si la raison d'un chacun peut faire la loi? 13
4° Si la promulgation est de la raison de la loi? 18

QUESTION XCI. — De la diversité des lois.

(Six articles.)

1° S'il est une loi éternelle? 22
2° S'il y a en nous une loi naturelle? 25
3° S'il est quelque loi humaine? 27
4° S'il était nécessaire qu'il y eût une loi divine? 31
5° Si la loi divine est une? 35
6° S'il existe une loi de foyer de péché? 38

QUESTION XCII. — Des effets de la loi.

(Deux articles.)

1° Si l'effet de la loi est de faire les hommes bons? 42
2° Si les actes de la loi sont convenablement assignés? 48

QUESTION XCIII. — De la loi éternelle.

(Six articles.)

1° Si la loi éternelle est la raison suprême existant en Dieu? 52
2° Si la loi éternelle est connue de tous? 56

3° Si toute loi dérive de la loi éternelle? 58
4° Si les choses nécessaires et éternelles sont soumises à la loi éternelle? 62
5° Si les choses naturelles contingentes sont soumises à la loi éternelle? 64
6° Si toutes les choses humaines sont soumises à la loi éternelle? 68

QUESTION XCIV. — De la loi naturelle.

(Six articles.)

1° Si la loi naturelle est un habitus? 73
2° Si la loi naturelle contient plusieurs préceptes ou si elle n'en contient qu'un? 77
3° Si tous les actes des vertus sont de la loi naturelle? 82
4° Si la loi de nature est une en tous les hommes? 87
5° Si la loi de nature peut être changée? 92
6° Si la loi de nature peut être abolie du cœur des hommes? 96

QUESTION XCV. — De la loi humaine en elle-même.

(Quatre articles.)

1° S'il était utile que des lois fussent posées par les hommes? 102
2° Si toute loi posée par les hommes dérive de la loi naturelle? 107
3° Si saint Isidore a convenablement décrit les qualités de la loi positive? 112
4° Si saint Isidore a proposé une bonne division des lois humaines? 115

QUESTION XCVI. — Du pouvoir de la loi humaine.

(Six articles.)

1° Si la loi humaine doit être posée en général plutôt qu'en particulier? . 120
2° S'il appartient à la loi humaine de réprimer tous les vices? 125
3° Si la loi humaine commande les actes de toutes les vertus? 128
4° Si la loi humaine s'impose à l'homme nécessairement dans le for de la conscience? 132
5° Si tous sont soumis à la loi? 137
6° S'il est permis à celui qui est sous la loi d'agir autrement que ne le porte le texte de la loi? 141

QUESTION XCVII. — De la mutation des lois.

(Quatre articles.)

1° Si la loi humaine doit être changée en quelque manière? 145
2° Si la loi humaine doit toujours être changée, quand il se présente quelque chose de meilleur? 149
3° Si la coutume peut obtenir force de loi? 152
4° Si ceux qui gouvernent la multitude peuvent dispenser dans les lois humaines? 156

QUESTION XCVIII. — De la loi ancienne en elle-même.

(Six articles.)

1° Si la loi ancienne était bonne? 162
2° Si la loi ancienne était de Dieu? 167
3° Si la loi ancienne a été donnée par les anges? 170
4° Si la loi ancienne devait être donnée au seul peuple des Juifs? 174
5° Si tous les hommes étaient obligés à observer la loi ancienne? 178
6° Si la loi ancienne fut convenablement donnée au temps de Moïse? ... 182

QUESTION XCIX. — De la distinction des préceptes de la loi ancienne.

(Six articles.)

1° Si dans la loi ancienne n'était contenu qu'un seul précepte? 186
2° Si la loi ancienne contient des préceptes moraux? 189
3° Si la loi ancienne contient des préceptes cérémoniels, outre les préceptes moraux? 192
4° Si, en plus des préceptes moraux et cérémoniels, il y a aussi des préceptes judiciaires? 195
5° Si quelques autres préceptes étaient contenus dans la loi ancienne en plus des préceptes moraux, cérémoniels et judiciaires? 198
6° Si la loi ancienne devait amener à l'observance des préceptes par des promesses ou des menaces temporelles? 203

QUESTION C. — Des préceptes moraux de l'ancienne loi.

(Douze articles.)

1° Si tous les préceptes moraux appartiennent à la loi de nature? 209
2° Si les préceptes moraux de la loi portent sur tous les actes des vertus? 212
3° Si tous les préceptes moraux de l'ancienne loi se ramènent aux dix préceptes du Décalogue? 216
4° Si les préceptes du Décalogue sont convenablement distingués? 219
5° Si les préceptes du Décalogue sont convenablement énumérés? 224
6° Si les dix préceptes du Décalogue sont convenablement ordonnés? .. 231
7° Si les préceptes du Décalogue ont été donnés comme il fallait? 235
8° Si les préceptes du Décalogue admettent la dispense? 240
9° Si le mode de la vertu tombe sous le précepte de la loi? 245
10° Si le mode de la charité tombe sous le précepte de la loi divine? 250
11° Si c'est à propos que sont distingués d'autres préceptes moraux de la loi en dehors du Décalogue? 254
12° Si les préceptes moraux de l'ancienne loi justifiaient? 259

QUESTION CI. — Des préceptes cérémoniels en eux-mêmes.

(Quatre articles.)

1° Si la raison des préceptes cérémoniels consiste en ceci, qu'ils se réfèrent au culte de Dieu? 264
2° Si les préceptes cérémoniels étaient figuratifs? 267

3° Si les préceptes cérémoniels devaient être nombreux? 271
4° Si les cérémonies de l'ancienne loi peuvent se diviser comme il convient en sacrifices, sacrements, choses sacrées et observances? ... 274

QUESTION CII. — Des causes des préceptes cérémoniels.

(Six articles.)

1° Si les préceptes cérémoniels ont une cause? 278
2° Si les préceptes cérémoniels ont une cause littérale ou seulement figurative? 282
3° S'il est possible d'assigner une raison qui soit à propos des cérémonies ayant trait aux sacrifices? 285
4° Si l'on peut assigner une raison suffisante des cérémonies qui ont trait aux choses sacrées? 299
5° Si pour les sacrements de l'ancienne loi on peut assigner une cause qui convienne? 320
6° S'il fut quelque cause raisonnable des observances cérémonielles? .. 347

QUESTION CIII. — De la durée des préceptes cérémoniels.

(Quatre articles.)

1° Si les cérémonies de la loi ont existé avant la loi? 364
2° Si les cérémonies de l'ancienne loi eurent au temps de la loi la vertu de justifier? 368
3° Si les cérémonies de l'ancienne loi ont dû cesser à la venue du Christ? 372
4° Si après la Passion du Christ on peut observer sans péché mortel les cérémonies légales? 376

QUESTION CIV. — Des préceptes judiciaires en général.

(Quatre articles.)

1° Si la raison des préceptes judiciaires consiste en ce qu'ils règlent l'ordre, à l'égard du prochain? 384
2° Si les préceptes judiciaires figuraient quelque chose? 388
3° Si les préceptes judiciaires de l'ancienne loi obligent toujours? 391
4° Si les préceptes judiciaires peuvent avoir une certaine division déterminée? 394

QUESTION CV. — De la raison des préceptes judiciaires.

(Quatre articles.)

1° Si la loi ancienne ordonnait convenablement l'ordre des princes? ... 397
2° Si les préceptes judiciaires étaient ce qu'ils devaient être en ce qui est des rapports des citoyens entre eux? 409
3° Si les préceptes judiciaires étaient bien ordonnés relativement aux étrangers? 427
4° Si la loi ancienne avait édicté les préceptes qu'il fallait eu égard aux personnes constituant la famille? 434

QUESTION CVI. — De la loi nouvelle en elle-même.

(Quatre articles.)

1° Si la loi nouvelle est une loi écrite? 442
2° Si la loi nouvelle justifie? 448
3° Si la loi nouvelle devait être donnée dès le commencement du monde? 452
4° Si la loi nouvelle doit durer jusqu'à la fin du monde? 455

QUESTION CVII. — De la comparaison de la loi nouvelle a la loi ancienne.

(Quatre articles.)

1° Si la loi nouvelle est autre que la loi ancienne? 461
2° Si la loi nouvelle remplit la loi ancienne? 466
3° Si la loi nouvelle était contenue dans la loi ancienne? 471
4° Si la loi nouvelle est plus onéreuse que la loi ancienne? 474

QUESTION CVIII. — De ce qui est contenu dans la loi nouvelle.

(Quatre articles.)

1° Si la loi nouvelle devait commander ou défendre certains actes extérieurs? 479
2° Si la loi nouvelle a ordonné d'une manière suffisante les actes extérieurs? 484
3° Si la loi nouvelle a ordonné l'homme d'une manière suffisante en ce qui est de ses actes intérieurs? 490
4° S'il était à propos que dans la loi nouvelle fussent proposés certains conseils déterminés? 496

QUESTION CIX. — De la nécessité de la grace.

(Dix articles.)

1° Si l'homme, sans la grâce, peut connaître quelque vrai? 510
2° Si l'homme peut vouloir et faire le bien sans la grâce? 518
3° Si l'homme peut aimer Dieu par-dessus toutes choses en vertu de ses seuls principes naturels sans la grâce? 526
4° Si l'homme, sans la grâce, par ses principes naturels, peut accomplir les préceptes de la loi? 532
5° Si l'homme peut mériter la vie éternelle sans la grâce? 537
6° Si l'homme peut se préparer à la grâce par lui-même, sans le secours extérieur de la grâce? 542
7° Si l'homme peut ressusciter du péché sans le secours de la grâce? .. 552
8° Si l'homme, sans la grâce, peut ne pas pécher? 556
9° Si celui qui a déjà reçu la grâce peut par lui-même faire le bien et éviter le mal sans un autre secours de la grâce? 570
10° Si l'homme constitué en grâce a besoin du secours de la grâce pour persévérer? 576

QUESTION CX. — De la grace de Dieu, quant a son essence.

(Quatre articles.)

1° Si la grâce met quelque chose dans l'âme? 589
2° Si la grâce est une qualité de l'âme? 594
3° Si la grâce est la même chose que la vertu? 599
4° Si la grâce est dans l'essence de l'âme, comme dans son sujet, ou dans l'une de ses puissances? 605

QUESTION CXI. — De la division de la grace.

(Cinq articles.)

1° Si la grâce est convenablement divisée en grâce qui rend agréable à Dieu et en grâce donnée gratuitement? 610
2° Si la grâce est convenablement divisée en grâce opérante et en grâce coopérante? 614
3° Si la grâce est convenablement divisée en grâce prévenante et en grâce subséquente? 627
4° Si la grâce gratuitement donnée est divisée comme il convient par l'apôtre saint Paul? 630
5° Si la grâce gratuitement donnée l'emporte en dignité sur la grâce qui rend agréable à Dieu? 640

QUESTION CXII. — De la cause de la grace.

(Cinq articles.)

1° Si Dieu seul est cause de la grâce? 644
2° S'il est requis quelque préparation ou disposition à la grâce du côté de l'homme? 647
3° Si la grâce est donnée nécessairement à celui qui s'y prépare ou qui fait ce qui est en lui? 653
4° Si la grâce est plus grande en l'un que dans l'autre? 659
5° Si l'homme peut savoir qu'il a la grâce? 662

QUESTION CXIII. — De la justification de l'impie.

(Dix articles.)

1° Si la justification de l'impie est la rémission des péchés? 677
2° Si, pour la rémission de la coulpe, qu'est la justification de l'impie, est requise l'infusion de la grâce? 681
3° Si, pour la justification de l'impie, est requis un mouvement du libre arbitre? 687
4° Si, pour la justification de l'impie, est requis le mouvement de la foi? 691
5° Si, pour la justification de l'impie, est requis un mouvement du libre arbitre contre le péché? 695

6° Si la rémission des péchés doit être énumérée parmi les choses requises pour la justification de l'impie? 698
7° Si la justification de l'impie se fait instantanément ou par voie de succession? 701
8° Si l'infusion de la grâce est la première, dans l'ordre de nature, parmi les choses requises pour la justification de l'impie? 707
9° Si la justification de l'impie est la plus grande œuvre de Dieu? 710
10° Si la justification de l'impie est une œuvre miraculeuse? 713

QUESTION CXIV. — Du mérite.

(Dix articles.)

1° Si l'homme peut mériter quelque chose de la part de Dieu? 718
2° Si quelqu'un, sans la grâce, peut mériter la vie éternelle? 722
3° Si l'homme constitué en grâce peut mériter la vie éternelle d'un mérite condigne? 726
4° Si la grâce est principe de mérite par la charité plutôt que par les autres vertus? 729
5° Si l'homme peut mériter pour lui la première grâce? 733
6° Si l'homme peut mériter à un autre la première grâce? 735
7° Si l'homme peut mériter pour lui la réparation après la chute? 739
8° Si l'homme peut mériter l'augmentation de la grâce ou de la charité? 741
9° Si l'homme peut mériter la persévérance? 744
10° Si les biens temporels tombent sous le mérite? 747

Toulouse, Imp. Douladoure-Privat, rue St-Rome, 39 — 1321